HARTMUT ROSA

Resonancia

UNA SOCIOLOGÍA DE LA RELACIÓN CON EL MUNDO

conocimiento

katz

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. Umrisse 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

katz conocimiento

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 inderogable *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 distingan en lo fáctico. En el caso de que la diferencia entre ellas se muestre como un patrón recurrente, regular y persistente, ¿no tendríamos buenas razones para afirmar que Anna tiene una vida buena y Hannah una vida más bien modesta, a pesar de que la dotación de recursos y las opciones de ambas sean muy parecidas?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cuando las amamos surge algo así como un *hilo vibrante* entre nosotros y el mundo. Por un lado, este hilo está constituido por lo que los psicólogos sociales denominan *intereses intrínsecos*: Anna *ama* a su familia, su trabajo y sus partidos de vóley; se interesa por estos ámbitos como fines en sí mismos. Hannah, en cambio, trabaja para ganar dinero, necesita a su familia para no estar sola y juega al vóley para mantenerse en forma. Por otro lado, el hilo de Anna con el mundo vibra porque sus *expectativas de eficacia personal* están intactas: siente que puede *llegar a* su familia, sus compañeros de trabajo y sus amigos de vóley, que puede *conseguir* o mover *algo* en estos ámbitos. De esta manera, también se experimenta a sí misma como pasible de ser 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 responsivo[7], 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 ríen de él, es católico practicante y en su tiempo libre trabaja *ad honorem* en un grupo de teatro. Las extensas caminatas por las montañas son su manera preferida de pasar las vacaciones, pero también ama el mar e incluso el desierto. A diferencia de Adrian, en la vida cotidiana elige instintivamente la interacción personal en la caja de supermercado, visita la sucursal local de su banco y compra libros en pequeñas librerías cerca de su casa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11 *Ibid.*, p. 44.

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

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

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

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

13 *Ibid.*, p. 109.

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

En este sitio sería lógico caracterizar a Dorian como un artista de la resonancia y asociarlo a Anna, e interpretar en cambio la experiencia del mundo de Adrian como instrumental y "fría" en el sentido de Hannah. Pero sacar esta conclusión sería apresurado; y en este punto, la sociología de la relación con el mundo se vuelve un desafío. Con Anna y Hannah hemos conocido dos formas de *experiencia del mundo*; con Adrian y Dorian, dos modos de *apropiación del mundo*. Sin embargo, la relación entre experiencia y apropiación del mundo parece ser compleja, así como también histórica e individualmente modificable: sin dudas, es posible que –a pesar de la primera impresión– el mundo de Dorian sea mudo y libre de resonancia y que la relación de Adrian con el mundo se caracterice por experiencias constantes de resonancia. Quizás Dorian percibe cotidianamente en el aula que no les simpatiza a los niños, que no los alcanza y que les es indiferente; quizás su catolicismo se convirtió en un ritual entumecido y en un intento desesperado de distinguirse de su hermano; y quizás solamente juega al fútbol porque allí puede encontrarse con sus únicos amigos. En cambio, en la corte Adrian se siente en consonancia con el riguroso e impoluto orden del cosmos y experimenta la lucha recíproca por el derecho como la consecución emocionante y dinámica de la justicia social; en el gimnasio tiene experiencias casi místicas de consonancia con su cuerpo, con otros sujetos y con la música que escucha por medio de sus auriculares, y percibe el centellear 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.), *Grundüngsszenen soziologischer Theorie*, Wiesbaden, Springer, pp. 189-202.

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

I
Introducción

1. LA SOCIOLOGÍA, LA MODERNIDAD Y LA VIDA BUENA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Esto plantea necesariamente la siguiente pregunta: en esta situación de privatización ética, *¿de acuerdo con qué criterios* debemos hacernos una imagen *de la vida buena o lograda*? Como ya lo expuse, la idea optimista, originariamente ilustrada, de que podemos realizar nuestra autodeterminación ética según los requerimientos de la razón, la naturaleza o las exigencias del bien común se fue diluyendo progresivamente a lo largo del tiempo. En su lugar apareció la idea de *autenticidad* como un irrenunciable correlato moderno de la autonomía: si la *autonomía* exige que nos determinemos a nosotros mismos, entonces el parámetro de la *autenticidad* garantiza que podamos hacerlo de forma "correcta", es decir, que podamos *realizarnos a nosotros mismos*. Por su parte, esta idea de la autorrealización auténtica se basa en la representación de que si bien no hay una naturaleza humana a ser realizada teleológicamente, cada ser humano "posee una medida propia, algo así como una afinación propia de todos sus sentimientos sensibles entre sí",[4] a la que *debe permanecer fiel* para tener una vida buena y feliz. Esta representación marca la cultura de la modernidad desde la época del sentimentalismo y el Romanticismo; se encuentra en el consejo de Jean-Jacques Rousseau de aprender a seguir la voz de la naturaleza (voz interna) para obtener un sentimiento seguro de la propia existencia,[5] en el *ámbito de autorrealización* que Gehrard Schulze[6] identifica como rector de la cultura –siguiendo la idea de un "núcleo interno" individual– y también en la concepción reconstructiva de la autenticidad de Charles Taylor.[7] Y esta idea también aparece en la *praxis* cotidiana, cuando los seres humanos fundamentan sus acciones afirmando que deben *permanecer fieles a sí mismos* o *buscarse a sí mismos*, que no quieren *dejarse doblegar* o que un determinado contexto *simplemente no es el adecuado para ellos*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Como lo intentó mostrar Axel Honneth,[15] en el centro de esta tradición se encuentra la sospecha de una patología (social) que va más allá de las condiciones de distribución y que refiere al vínculo social con el mundo en general, una patología que debe ser aprehendida con conceptos relacionados a la *alienación* y no con nociones vinculadas a la justicia. Como corriente subterránea de los análisis dominantes de la modernidad, esta sospecha acompaña también a los pensadores clásicos de la sociología. Esto puede constatarse no solo en los diagnósticos (neo)marxistas de la alienación, sino también allí donde se habla con Weber del desencantamiento, con Lukács y otros de la *reificación*, con Durkheim y Simmel de la *anomia*, el *hastío* y la *aversión latente* (frente a los semejantes) y con Tönnies de la pérdida de la voluntad esencial. Quizás el constatado escepticismo de la sociología respecto de la felicidad[16] tenga aquí otra razón inexpresada, olvidada, pero más profunda que la vinculada a la delimitación disciplinar. Retornaré sobre esto de forma exhaustiva en el capítulo X; por el momento, me interesa solamente fundamentar la relevancia, e incluso la necesidad, de una *sociología de la relación con el mundo* frente al abordaje de los recursos que caracteriza a la sociología, la filosofía social y a los modernos en general.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sin embargo, el parámetro[28] de una *crítica de las condiciones de resonancia* como la que apunto a desarrollar aquí –esto es, una crítica empíricamente sustentada, teórico-socialmente fundada y con contenido normativo– *no* puede ser la capacidad de competencia ni la dotación de recursos de los individuos o los grupos, sino que debe buscarse en la calidad de su vínculo con el mundo. Según la hipótesis inicial de este libro, las relaciones intactas o fallidas con el mundo constituyen la base de una vida lograda o malograda y brindan, por lo tanto, el parámetro ineludible para una sociología de la vida buena. De esta manera, los momentos intensos de sensación subjetiva de felicidad pueden reconstruirse como formas de experiencia de resonancia; mientras que, por el contrario, puede decirse que la sensación de infelicidad aparece cuando el mundo se muestra indiferente o *repulsivo* respecto a nuestras expectativas de una respuesta amable. La vida buena, sin embargo, es más que la suma de momentos de felicidad (o la minimización de las experiencias de infelicidad) que ella posibilita: es el resultado de una relación con el mundo que se caracteriza por el establecimiento y el mantenimiento de *ejes de resonancia* estables, los cuales les permiten a los sujetos sentirse *sostenidos* y *acarreados*, e incluso *protegidos*, dentro de un mundo responsivo y amable.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

39 *Ibid.*, p. 238.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

4. EL CAMINO DE LA INVESTIGACIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

reconstrucción de las esferas horizontales de resonancia. Quiero mostrar que la política democrática constituye un elemento irrenunciable para la apropiación o, mejor dicho, para la *asimilación transformadora* del mundo social; así, el *desgano político* puede comprenderse como la expresión de un *enmudecimiento* de este eje de resonancia.

Para definir en profundidad la resonancia y la alienación en el ámbito de las relaciones con el mundo social, será útil relacionarlas conceptualmente con las experiencias de reconocimiento y menosprecio, así como diferenciarlas de ellas. Con esta tarea se abre la segunda parte de la presente investigación. En contraste, al menos a primera vista, la idea de vínculos de resonancia con el *mundo material de las cosas*, que intento captar bajo el concepto de relaciones *diagonales* con el mundo, aparece como contraintuitiva. Este tipo de relaciones no solo nos encuentran cuando tenemos una *actitud poética* ante el mundo –aunque parecen tener su lugar natural allí–, sino especialmente en los campos del *trabajo* y la *educación*, tan relevantes para la sociedad moderna. Como expondré, los procesos educativos logrados se caracterizan por "hacer hablar" a segmentos específicos del mundo (el mundo de los números, las fórmulas de la física, el modo de funcionamiento de las bacterias, los poemas del expresionismo, la historia de la Guerra de los Treinta Años) y por colocarlos en un vínculo de resonancia con nosotros. Además, como veremos, las relaciones materiales de respuesta son también características de las condiciones modernas de trabajo; no es casualidad que los sujetos tardomodernos tiendan a conceptualizar e interpretar a su familia nuclear y su puesto de trabajo u ocupación como "puertos de resonancia" en un mundo circundante que es, por lo demás, tendencialmente hostil. Por último, los artefactos resonantes también son muy importantes en las esferas del consumo y el deporte; y esta última tiene un significado central en la posibilitación de experiencias corporales de resonancia.

En un último paso, distingo las relaciones horizontales y diagonales de aquellos vínculos responsivos con el mundo como todo, con la existencia o la vida, que pueden definirse como la dimensión *vertical* de la resonancia, puesto que lo que se siente como contraparte es experimentado como una totalidad que va más allá del individuo. Por así decirlo, en las experiencias verticales de resonancia *el mundo mismo* obtiene una voz. Aquí se vuelve evidente que la modernidad –cuyo vínculo cultural con el mundo corre el riesgo de enmudecerse luego de la pérdida de *ejes de resonancia metafísicos*, órdenes cosmológicos o teológicos de resonancia, como producto de la conformación de relaciones instrumentales, racionalistas y no comprometidas con el mundo– ha constituido nuevas esferas de resonancia en las que los sujetos se aseguran una relación responsiva con el mundo. Estos la buscan y la encuentran en las esferas del arte, la naturaleza y la historia. Por supuesto, las formas modernas de religiosidad y espiritualidad también tienen su lugar aquí.

Con ello ya queda preparado el suelo para reconstruir la modernidad, en los términos de una teoría de la resonancia, como una formación sociocultural que se caracteriza tanto por el temor a la pérdida de ejes de resonancia o el enmudecimiento del mundo como por una sensibilidad y un deseo de resonancia siempre crecientes. Desde los tiempos de la Ilustración y el Romanticismo, por lo menos, estos rasgos fundamentales se muestran como constitutivos del desarrollo de las autointerpretaciones modernas, así como de la vida y las aspiraciones culturales e incluso políticas de la modernidad. En la tercera parte del libro, intentaré trazar ambas líneas de desarrollo, en primera instancia por separado (capítulos X y XI), para mostrar que ese desarrollo paralelo de la angustia y la sensibilidad no es contingente sino necesario, porque son complementarias. En el capítulo XII, en un excurso de sociología cultural, identificaré esta complementariedad también en el plano de las prácticas cotidianas y de la conducción de vida biográfica de los sujetos, para mostrar que las estrategias, las particularidades y las peculiaridades de la vida cotidiana tardomoderna pueden comprenderse en gran medida y con gran plausibilidad como complejos fenómenos de búsqueda de resonancia y de evitación de alienación por medio de la ampliación del alcance.

Sobre los cimientos del marco categorial de la teoría de la resonancia desarrollado hasta aquí, y en base a la comprensión de la modernidad obtenida a partir de ella, en la parte final del libro me propongo desarrollar los rasgos fundamentales de una teoría crítica de la relación con el mundo como una *crítica de las condiciones de resonancia*. Llevaré a cabo este proyecto en tres pasos: en primer lugar –en el capítulo XIII–, determinaré las condiciones y los factores sociales que influyen decisivamente en la calidad de los vínculos con el mundo y en la conformación o el socavamiento de ejes de resonancia. Entre estas condiciones se cuentan factores contextuales, institucionales, culturales y, de manera fundamental, también las estructuras y condiciones temporales. Este es el lugar en que la aceleración social entra en juego una vez más, como una fuerza socialmente efectiva que tiene la potencia de socavar la conformación de ejes de resonancia y las condiciones de las experiencias resonantes. Con todo, no necesariamente debe hacerlo: como veremos, no hay una relación unilineal o un vínculo causal simple entre aceleración o dinamización y resonancia. En muchos respectos y contextos, los procesos de dinamización le permitieron a la modernidad desarrollar una relación resonante con el mundo; en contraste, condiciones entumecidas y encostradas, o *congeladas* y *quietas*, pueden causar experiencias de alienación. Sin embargo, un constreñimiento permanente y prácticamente ciego a la aceleración genera patologías de resonancia, en la medida en que prioriza o incluso impone relaciones instrumentales con el mundo; y complica la asimilación transformadora de segmentos del mundo porque vuelve escasos los recursos

temporales necesarios para ella, socavando además la estabilidad de los ejes de resonancia.[49]

En un segundo paso, y sobre esta base, retomaré la conexión que señalé al principio de esta introducción entre la característica estructural central de la modernidad –el hecho de que solo puede estabilizarse de forma dinámica, y de que por tanto depende sistemáticamente del crecimiento, la aceleración y la innovación para poder reproducirse y mantener el *statu quo*– y su modo específico de relación con el mundo. Para ello, intento mostrar que la orientación al incremento que es forzada por esa propiedad estructural genera, favorece e impone una relación con el mundo que a largo plazo se muestra como hostil a la resonancia y, que, por consiguiente, pone en peligro y erosiona sistemáticamente los presupuestos de una vida buena. Como argumentaré en el capítulo XIV, la competencia y la aceleración imponen una vida orientada al incremento y a los recursos para la cual el mundo en todas sus dimensiones (esto es, mundo cósico, mundo social y mundo subjetivo del cuerpo, las emociones y las disposiciones) aparece como recurso, instrumento y/o objeto de configuración, y pierde así sus cualidades de resonancia.

Según la idea medular del capítulo XV, esto se pone en evidencia en todas las tendencias a la crisis de la sociedad contemporánea. Y, lo que es más, quiero mostrar que el vínculo entre estas crisis solo puede comprenderse adecuadamente si se lo reconstruye en términos de la teoría de la resonancia: el núcleo de la *crisis ecológica* no radica en que no tratamos los recursos naturales de manera racional, sino en que perdemos a la naturaleza como esfera de resonancia (constitutiva de la modernidad) cuando la vemos (solo) como recurso. La *crisis de la democracia*, por su parte, no obedece a que la política democrática brinde malos resultados o que no logre atender adecuadamente a los intereses heterogéneos en su *output* [resultado], sino a que la democracia *parece ya no responder* a los ciudadanos y ciudadanas, es decir, a que ya no constituye una esfera de resonancia. El desgano político es un fenómeno de alienación basado en el hecho de que –en términos de Hannah Arendt– no se logra la asimilación transformadora democrática del mundo que compartimos colectivamente. Por último, la *psicocrisis* de la tardomodernidad puede interpretarse como una alienación fundamental y constitutiva; en este punto, quisiera mostrar que el vertiginoso aumento de trastornos como la depresión y el desgaste ocupacional no es en primer lugar un resultado de la sobrecarga de exigencias laborales y temporales, sino del *colapso de los ejes de resonancia que son constitutivos para los sujetos*. Como señalé en el prólogo, para aquel que experimenta un desgaste

49 Estos son los procesos que intenté identificar en mi libro *Alienación y aceleración* y en el capítulo VII de *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung* (*op. cit.*, pp. 269-323).

o una depresión, el mundo y consecuentemente el propio sí mismo aparecen como fríos, muertos, pálidos, vacíos y mudos; sufre una pérdida de la capacidad de resonancia que atraviesa todas las esferas de la vida. Esto significa que, para él o ella, los ejes de resonancia del *trabajo* y la *familia*, tan centrales para la modernidad, han enmudecido; por tanto, también las *crisis* identificables del mundo del trabajo y de la familia pueden y deben ser sometidas a un análisis crítico, en los términos de una teoría de la resonancia.

Donde está el peligro también está lo que salva: con esta cita de Friedrich Hölderlin –aunque, debo admitir, ha sido citada hasta el desgaste–, quiero indicar al final del libro que la perspectiva aquí desarrollada respecto de las tendencias de la modernidad a la crisis –y sobre el análisis de las causas de estas tendencias– alberga también el potencial de proporcionar caminos para la superación de las mismas. Por más polifacéticos, complejos y plurales que puedan ser, estos caminos implican necesariamente la superación de la orientación estructural al incremento que es constitutiva de la modernidad. Esta orientación al incremento está inscripta como constreñimiento estructural en la lógica de las instituciones de la economía capitalista y en los mecanismos de manejo y distribución del Estado de bienestar, determinando también los modos de funcionamiento de la ciencia, los medios masivos de comunicación, el derecho y la política. En pocas palabras: el incremento determina los sistemas normativos fundantes de orientación, el sistema operativo de normas y los mecanismos de asignación de recursos de la sociedad y, con ello, marca la formación social de la modernidad como un todo. En tanto y en cuanto esta última opera en el modo de la estabilización dinámica, que causa los constreñimientos al incremento, la modernidad impone una relación con el mundo que fomenta las mencionadas tendencias a la crisis. Pero las relaciones con el mundo y las estructuras sociales no están vinculadas de forma unilineal o unidireccional; las primeras no son simples "variables dependientes", sino que constituyen simultáneamente el fundamento sociocultural de la formación societal y socioeconómica. Esto significa que la modernidad capitalista del incremento no es simplemente la causa, sino también una consecuencia y un correlato material del vínculo con el mundo específicamente moderno. Por tanto, un camino –o, mejor dicho, un elemento– para superarlo consiste en reelaborar y reconfigurar los mapas cognitivo-evaluativos de la modernidad, e introducir así una modificación en nuestras relaciones individuales y colectivas con el mundo. Para ello, es preciso considerar un parámetro para evaluar la calidad de vida que sea diferente al del incremento. Lo que busca mostrar este libro es que ese parámetro puede encontrarse en la idea y en la crítica de las condiciones de resonancia.

Primera parte
Los elementos fundamentales de la relación humana con el mundo

II
Relaciones corporales con el mundo

1. ESTAR COLOCADO EN EL MUNDO

Un análisis elemental de las maneras en que los seres humanos entran en relación con el mundo, cómo lo experimentan, lo perciben, actúan y se orientan en él, no puede eludir comenzar con el cuerpo. La respuesta más obvia y fundamental a la pregunta acerca de *cómo estamos colocados en el mundo* es *sobre los pies*. Estamos parados en el mundo; lo sentimos debajo de nosotros. Él nos sostiene; la certeza de que el suelo en el que estamos parados nos sostiene se cuenta entre las condiciones fundamentales de la *seguridad ontológica*. Debemos poder fiarnos de él, y en la vida y la acción cotidiana lo hacemos ciegamente. Si el suelo se desploma inesperadamente, si *se abre la tierra*, lo vivimos como un acontecimiento conmocionante, como una pérdida traumática de esa seguridad. Y, por cierto, no es casual que sintamos que *el suelo desaparece debajo de nuestros pies* cuando nos enfrentamos a la pérdida de esas seguridades cuasiontológicas, de carácter cognitivo, social e interaccional, que apuntalan nuestra relación con el mundo (como cuando nos enteramos, por ejemplo, de que tenemos una enfermedad terminal y contamos con poco tiempo de vida, de la muerte de nuestro hijo en un accidente, del hecho de que la mujer que amamos quiere convertirse en hombre, del incendio de nuestra casa o de la pérdida de nuestro puesto de trabajo). De hecho, existen indicios convincentes de que tales acontecimientos provocan (de forma temporal) una fuerte irritación del sentido del equilibrio y de la orientación, que termina mareando a los afectados. Aquí se pone de manifiesto que los sujetos siempre se experimentan a sí mismos como *colocados en un mundo* en el que se solapan constitutivamente significados físicos, sociales, emocionales y cognitivos.

En lo que refiere a la cuestión de las diferencias entre relaciones con el mundo, me parece que la pregunta por el vínculo entre los pies y el mundo (que, en primera instancia, puede parecer poco importante o muy extraña) no es para nada insignificante: sin duda, no es lo mismo estar colocados en el mundo descalzos

que con zapatos. Mientras que los pies pueden sentir la oposición de la "tierra desnuda" como dura, quebradiza, fría, repulsiva y hostil o como blanda, húmeda, "amable" y ligera –es decir, como repulsiva o responsiva–, todas estas relaciones se ven niveladas y puestas a distancia cuando llevamos puesto un calzado rígido. El vínculo "no comprometido" entre ser humano y mundo, fundamental en la modernidad, tiene aquí probablemente una base más fija y sólida que lo que creen los abordajes orientados al análisis de las imágenes del mundo: por medio de los zapatos logramos una distancia "amortiguadora" entre cuerpo y mundo, que nos permite pasar de un vínculo participativo a uno objetivante y *reificante*.[1]

El lugar privilegiado de los pies en nuestra relación con el mundo se debe, sin embargo, al simple hecho de que el ser humano está expuesto naturalmente, siempre y en todo lugar, al efecto de la fuerza de gravedad. Ella provoca que para nosotros haya inevitablemente un *abajo* y un *arriba*; del mismo modo, la distribución de nuestros órganos sensibles (ojos, nariz, boca) y la configuración de nuestro cuerpo (estómago y espalda, posición de los pies) nos obligan a diferenciar entre *adelante* y *atrás*. Como señala una y otra vez la tradición fenomenológica, en especial las investigaciones de Merleau-Ponty,[2] la orientación básica del ser humano en el mundo se caracteriza por un sentido universal de la orientación que se apoya en las distinciones entre arriba y abajo, adelante y atrás. En cambio, la diferenciación entre derecha e izquierda aparece como secundaria y derivada, lo que se debe a la simetría de los dos costados del cuerpo.

Sin embargo, mucho antes de que el sentido de orientación se haya desarrollado y de que los *seres humanos se hayan parado sobre sus propias piernas*, la piel aparece como el órgano humano más grandioso, como la "interfaz" decisiva de la relación corporal con el mundo. No solo la sensibilidad ante el mundo –como algo que se nos resiste y que nos encuentra *allí afuera*–, sino también el sentido del sí mismo, de lo propio y del límite o la diferenciación entre ambos surgen a través de experiencias (táctiles) de la piel: por medio del tocar, agarrar y manipular, así como del ser tocado, agarrado y manipulado. Esto también ha sido señalado repetidamente por autores de la tradición fenomenológica como Husserl, Merleau-Ponty y Wandelfels, o como Thomas Fuchs y Lambert Wiesing.[3] En la piel y a través de ella, el sí mismo y el mundo se encuentran de

1 Por ello, no sería difícil imaginar que los protagonistas de nuestro tercer relato inicial, Dorian y Adrian, también se diferencian en su calzado: mientras que el primero preferiría andar descalzo, el segundo elegiría quizás caminar con botas rígidas.

2 Maurice Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, Madrid, Trotta, 2013; Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1993; Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person: Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2000; y también, por supuesto, Hermann Schmitz, *Das System der Philosophie*, Bonn, Bouvier, 10 tomos, 1964-1980.

3 Véase, por ejemplo, Thomas Fuchs, *op. cit.*, pp. 87-150.

manera inmediata y constante, aunque bajo condiciones que se modifican todo el tiempo. Por supuesto, la piel puede interpretarse aquí como un límite, como una línea divisoria y una capa que escinde lo interno de lo externo protegiendo así, en cierta medida, al sujeto del mundo. Pero es mucho más que eso; puede comprenderse más adecuadamente como una *membrana* semipermeable que pone al mundo y al sujeto en relación, y que los hace con ello recíprocamente receptivos y permeables.

Como lo demostró la investigación en niños recién nacidos, el contacto de piel (en general con la madre) tiene un significado fundamental para el neonato, no –o al menos no principalmente– por la delimitación y la experiencia de un mundo externo, sino porque sirve para (re)establecer una relación originaria de respuesta. Como expone Peter Sloterdijk de manera impresionante (a pesar de su inevitable carácter especulativo), hay buenas razones para suponer que el embrión constituye con su madre un sistema de resonancia: en el seno materno, se encuentra en un espacio envolvente de resonancia que lo sostiene y lo "alberga", un espacio en el que escucha y siente el pulso de su madre, está circundado por ella y se ve atravesado por su circulación sanguínea; en este contexto, la madre y el hijo no pueden evitar reaccionar uno respecto del otro en un "vínculo de respuesta" físico. Si es correcta la suposición de Merleau-Ponty de que la existencia humana comienza con la percepción (que no diferencia entre sujeto y objeto; "algo está ahí, algo está presente"),[4] entonces puede suponerse que la impresión originaria radica en este presente de calor, flujo e intercambio. Así lo formula Sloterdijk, en su característica forma de expresión poética y sugestiva:

> En el comienzo, los animales acompañados, los seres humanos, son rodeados por algo que nunca puede aparecer como cosa. Son, en principio, los completados invisiblemente, los correspondientes, los respectivos, los rodeados [...]. A mi existencia pertenece que se cierna sobre mí un algo preobjetivo, cuya misión es dejarme ser y promocionarme. Por eso no soy, como los sistémicos y los bio-ideólogos actuales me ponen en la boca, un ser vivo en su medioambiente; soy un ser en suspensión con el que los genios constituyen espacio. Si se supiera lo blando que sigo siendo en el fondo.[5]

Sin embargo, lo específico de la forma fetal de ser en el mundo, en el sentido de ser en la madre, es que el vínculo de resonancia no tiene lugar entre un sujeto

4 Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010; véase al respecto Yvonne Förster-Beuthan, *Zeiterfahrung und Ontologie. Perspektiven moderner Zeitphilosophie*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2012, p. 179.

5 Peter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas, Microesferología*, Madrid, Siruela, 2003.

y un objeto (o entre dos sujetos), sino que constituye una unidad bipolar indivisible.[6] Entonces, según concluye Sloterdijk siguiendo a Thomas Macho, la experiencia de resonancia primera y constitutiva no puede entenderse en términos de una *relación con un objeto*:[7]

> En primer lugar hay que concebir una fase de cohabitación fetal en la que el niño experimenta en su gestación presencias sensoriales de líquidos, cuerpos blandos y límites de cueva: sangre placental en primer lugar; además, el líquido amniótico, la placenta, el cordón umbilical, la membrana amniótica y un vago indicio de la experiencia de límites espaciales a través de la resistencia del vientre como pared abdominal y, a la vez, de la elasticidad por uno y otro lado de los tabiques. Como precursor de lo que más tarde se llamará realidad se presenta aquí un reino intermedio fluidal, insertado en una magnitud espacial esférica oscura, suavemente amortiguada entre límites más precisos. [...] A objetos que, como los citados, no son tales, porque no les corresponde ningún en-frente subjetivo, llama Thomas Macho "nobjetos": son co-datos esféricamente circundantes que, al modo de una presencia no-confrontadora, rondan o flotan ante una identidad que tampoco está enfrente, precisamente el presujeto fetal, como seres de cercanía originarios [...]. Como el más originario entre los regímenes preorales hay que suponer, por consiguiente, un estadio de flotación, cuyo contenido más esencial consiste en un incesante intercambio de sangre, mediado por la placenta, entre madre e hijo. [...] De hecho, el *modus vivendi* fetal puede describirse como una comunión fluidal en el *medium* de la sangre [...] es el primer *medium* material entre dos individuos que un día –si son seres humanos modernos– se telefonearán mutuamente. [...] El segundo aspecto del campo de medios preoral se refiere a la iniciación psicoacústica del feto en el universo de sonidos del seno materno. Es evidente que acontecimientos acústicos solo pueden darse al modo de nobjetos: pues las presencias sonoras no tienen ningún substrato

6 De manera muy similar a Sloterdijk y Merleau-Ponty, también Martin Buber formula la relación con el mundo como el protofundamento de la existencia humana: "la vida prenatal del niño es una ligazón natural, fluir, intercambio de efectos corporal; el horizonte vital del ser en devenir aparece como predelineado de manera única en el horizonte de su portador y, al mismo tiempo, como no predelineado; porque no reposa solo en el seno de la madre humana. Esta ligazón es tan mundana que cuando el lenguaje mítico judío dice que en el seno materno el ser humano conoce el universo y en el nacimiento lo olvida, esto parece la lectura incompleta de una inscripción primitiva"; Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen, Lambert Schneider, 1994, pp. 28 y ss., el énfasis es mío. En otro sitio, Buber lo formula simple y sucintamente: "toda vida verdadera es encuentro" o "En el comienzo está la relación" (*ibid.*, pp. 15, 22).

7 Peter Sloterdijk, *op. cit.*

> cósico, de modo que pudiera encontrarlas uno como algo situado enfrente. La fisiología del oír como *ser introducido en covibración* hace evidente que en el caso de las experiencias acústicas se trata de fenómenos mediales que es imposible representar en lenguajes de relación de objeto.[8]

Por más especulativas que sean, estas reflexiones sobre los orígenes prenatales de la relación humana con el mundo hacen plausible el siguiente supuesto: las experiencias de resonancia no son algo exclusivo de los sujetos ya conformados y desarrollados que exploran el mundo, sino que son constitutivas de eso que luego puede convertirse en un sujeto. La elemental resonancia entre madre e hijo, sin embargo, se ve en todos los casos rigurosamente rota por el nacimiento: "el estadio de flotación" encuentra un final abrupto; el neonato queda inmediatamente expuesto a los efectos de la fuerza de gravedad y a las superficies externas duras (y a menudo frías) de un mundo circundante no responsivo e inelástico.

En este punto, la piel se convierte en un límite constitutivo y experimentable por medio del tacto (de manera bilateral, en el tocar y el ser tocado) entre el afuera y el adentro; pero también deviene un nuevo órgano de resonancia. Por medio del contacto de piel con la madre –al ser tocado y acariciado–, el recién nacido desarrolla y experimenta un nuevo tipo de relación responsiva con el mundo, y el eje de resonancia con la madre (aun antes quizás del descubrimiento de la voz como órgano de resonancia) se reconstituye en un nuevo plano (que al menos sugiere una división entre adentro y afuera). El psiquiatra y filósofo Thomas Fuchs escribe lo siguiente:

> La piel es el órgano sensorial primario del niño; este precisa de la estimulación táctil tanto para su crecimiento vital como para su desarrollo anímico. La privación de calor y de contacto de piel en la fase de la temprana infancia dificulta la diferenciación neuronal y conduce a retrasos madurativos y, más tarde, a trastornos del comportamiento [...].[9]

A través de las sensaciones táctiles la piel se convierte así en el primer y más importante medio de la experiencia (pasiva) del mundo y de la exploración (activa) del mismo, y, con ello, también de la constitución de la diferenciación entre sí mismo y mundo:

> El hecho de que el sentido del tacto sea el fundamento tanto de la separación respecto del mundo como de la comunicación con él obedece a la dialéctica

8 *Ibid.*

9 Thomas Fuchs, *op. cit.*, p. 115.

> del límite. [...] La piel, por tanto, es una superficie fronteriza y un órgano sensible y expresivo que a la vez separa y conecta [...]. Desde el comienzo, en la relación niño-madre tiene lugar también una "delimitación a través del contacto": al acariciar y hacerle mimos al niño, la madre lo ayuda a experimentar su independencia, al tiempo que le permite palpar su cercanía y calor. A la inversa, la falta de contacto con la madre puede conducir a la pobreza de sensibilidad y de contacto propia del esquizoide. El significado del contacto corporal va entonces mucho más allá de una estimulación placentera; es el primer lenguaje en el que se le habla al niño y a través del cual su autosensación se despierta.[10]

Estas reflexiones son convincentes porque se corresponden no solo con el saber general establecido en la actualidad, sino también con la *praxis* cotidiana del trato con los recién nacidos. En contraste, el rol de la piel humana en los adultos como una membrana bilateral de resonancia, que expresa y media la relación entre la "persona" y el cuerpo, parece caer en un completo olvido cultural. La piel reacciona de manera totalmente inmediata al "mundo"; por ejemplo, retrayéndose ante el frío (la *piel de gallina*) o enrojeciéndose y bronceándose por el sol. La piel de gallina puede ser resultado o consecuencia de una excitación anímica por medio de la cual el sujeto –o la persona que se transparenta a través de la piel– reacciona a un acontecimiento o un estado del mundo que percibe; el enrojecimiento de la piel (facial) o su palidecer pueden estar motivados también desde "adentro", es decir, por acontecimientos o reacciones psíquicas.

De hecho, estos tipos de modificación de la piel –especialmente la piel de gallina– no pueden interpretarse de otra manera que como una experiencia de resonancia en la cual el sujeto resulta "conmovido" por un proceso en el mundo.[11] Esto también es válido para esos momentos en que *sentimos un escalofrío*: esto puede ocurrir por estímulos físicos –por ejemplo, cuando una tiza rasguña el pizarrón–, así como también por una pieza musical intensa, una historia conmovedora, una mirada emocionante, etc. De manera muy similar, un sarpullido puede ser la consecuencia corporalmente visible de una *condición del mundo*, una influencia dañina (por ejemplo, de un material químico) o una *condición subjetiva* desequilibrada; en ambos casos es la expresión sensible de una *relación con el mundo* trastornada, que indica un daño en la "función de membrana" entre el mundo interno y el externo. Finalmente, *la manía por la limpieza corporal* puede servir como índice simbólico de un trastorno de estas características, ya que esta puede interpretarse como un intento del "defenderse

10 *Ibid.*, pp. 114 y ss.

11 Por lo demás, una conmoción de este tipo también se hace visible en las modificaciones de la resistencia de la piel, y puede medirse en base a ellas.

del mundo"; mientras que las "industrias del contacto"[12] parecen brindar compensaciones ante un mundo social que ya no deja *impresiones*.[13]

La piel constituye así un órgano de resonancia doblemente sensible que literalmente *respira* y *responde*, mediando y expresando las relaciones entre el cuerpo y el mundo, y entre la persona y el cuerpo. En el habla cotidiana parecemos ser muy conscientes de este hecho: cuando en alemán decimos, por ejemplo, que alguien *no puede salir de su piel*, nos referimos a que la manera profundamente rutinaria en que esta persona se enfrenta con el mundo, las cosas, los seres humanos y los obstáculos, cómo los recibe, interpreta y reacciona a ellos, no puede modificarse por un simple acto de voluntad. Y también cuando señalamos que alguien *se siente bien en su propia piel*, nuestra atención está dirigida no a la piel como órgano corporal, sino al vínculo vivido con el mundo: podemos decir esto de Anna con buenas razones, mientras que en el caso de Hannah esto no pareciera ocurrir. Un análisis de los vínculos con el mundo (diversos y potencialmente patológicos) podría focalizarse también en los *vínculos de la piel*. Y, como ocurre en casi todos los terrenos de la relación moderna con el mundo, y *a fortiori* con la tardomoderna, saltan a la vista los síntomas de una *reificación* de esta relación; ellos se expresan cuando los sujetos entienden su piel como un objeto manipulable que pueden aclarar, broncear, agujerar, tatuar, alisar o tensar a voluntad. Quizás el presente análisis pueda mostrar que el aumento de la atención cultural que se presta a la piel como un objeto configurable se paga con la disminución de su capacidad de resonancia. Estudios comparativos realizados en alemanes del oeste y del este apuntan en esta dirección, al mostrar que los primeros invierten en promedio más atención, energía y dinero en su piel y en su apariencia corporal que los segundos, mientras que estos tienden a "sentirse mejor en su piel" (no a pesar sino justamente *debido a* su "olvido" de la misma).[14]

12 En la revista del *Süddeutsche Zeitung*, Tobias Haberl escribe lo siguiente acerca de la creciente necesidad de los seres humanos tardomodernos de hacerse tocar, masajear y acariciar profesionalmente en el marco de una sociedad aséptica y sin contacto que desarrolló un temor –casi un pánico– a la cercanía: "Hace mucho que personas totalmente desconocidas se juntan para acariciarse de manera anónima. Llaman a sus encuentros cursos de caricias; aquel que quiere tener sexo está en el lugar equivocado, y quien las encuentra muy aburridas se va al lado, al curso de pelea. El efecto es el mismo: uno se palpa a sí mismo, se siente tocado; al final está la certeza o al menos la esperanza de que uno no está desamparado"; Tobias Haberl, "Das Geschäft mit der Berührung", *Süddeutsche Zeitung Magazin*, 16 de octubre de 2008, disponible en línea.

13 Quiero agradecer a Elisabeth von Thadden por sus valiosas indicaciones en este punto.

14 Véase, por ejemplo, Elvira Ebert, "Zur Entwicklung des Konsums in den neuen Bundesländern von 1990 bis 1994/5", en Wolfgang Glatzer y Gerhard Kleinhenz (eds.), *Wohlstand für alle?*, Opladen, Springer, 1997, pp. 123-178; y Thomas Gunzelmann *et al.*, "Körperleben im Alter, en *Zeitschrift für Gerontopsychologie und -psychiatrie*", nro. 12, 1999, pp. 40-54.

La piel, sin embargo, es solo uno de los muchos órganos de resonancia del ser humano, y la experiencia y la apertura táctil del mundo constituyen solo uno de los varios modos de la relación corporal o corporalmente producida con el mismo. En lo que resta de este capítulo, investigaré –si no sistemática y exhaustivamente, al menos de manera superficial e ilustrativa– las otras formas más importantes –en parte voluntarias, en parte inevitables– de la resonancia cuerpo-mundo y sus trastornos.

2. RESPIRAR

No importa lo aislado que un sí mismo esté en su relación con el mundo ni lo mucho que intente encerrarse, como tampoco importa si vive en vínculos resonantes o reificados; todo sujeto encarnado está obligado a procesar incesantemente el "mundo" a través del propio cuerpo: a incorporarlo y expelerlo en un proceso constante de intercambio. Esto ocurre, por un lado, a través del proceso de la *respiración* y, por otro, por medio de la *ingesta y la excreción de alimentos*.

Si bien este libro no es el lugar apropiado para bosquejar una sociología de la respiración –ni es su objetivo hacerlo–, es evidente que la respiración, en cuanto constituye el acto más basal de la vida y el proceso más elemental de metabolismo entre sujeto y mundo, tiene un significado fundamental en la relación del ser humano con el mundo, en su modo de *estar colocado en el mundo*. No es casual que la respiración sea interpretada en muchas culturas como el rasgo por antonomasia de la vida (y, además, como la esencia del alma; considérese, por ejemplo, la tradición judeocristiana, para la cual la insuflación de la respiración, *odem*, constituye el núcleo de la creación divina y del acto de animación),[15] mientras que la pérdida de la respiración equivale a la muerte. El proceso de respiración es de carácter basal y tiene lugar de forma inconsciente e involuntaria; el mundo inspirado y espirado es generalmente invisible e *intangible*. En lo que refiere a la respiración, no pareciera haber variaciones interindividuales, interculturales, situacionales o institucionales que denoten diferencias en la relación con el mundo.[16] Sin embargo, esta podría ser una conclusión apresurada o errónea.

15 Respecto a esto último, véase Peter Fuchs, *op. cit.*, p. 367, nota 22.

16 Aquí se muestra también que los análisis fenomenológicos de Fuchs, Wandelfels, Schmitz o Merleau-Ponty –quienes, sin dudas, le prestan atención a la respiración– no persiguen un interés genuinamente *sociológico*; ellos se concentran en los momentos universales o antropológicos de la respiración.

En la manera en que respiramos y en cómo nos sentimos a nosotros mismos y al mundo inspirado al hacerlo, se manifiestan diferencias muy instructivas en lo que refiere a la calidad de nuestra relación con el mundo. Así lo señala Thomas Fuchs:

> La conexión entre el alma y la respiración, que se muestra lingüísticamente en las culturas más diferentes, no se basa meramente en la necesidad del aire para vivir o en el miedo existencial a la asfixia, sino en la experiencia fundamental, dada en la respiración, de *estar vivo como relación comunicativa con el mundo.* [...] En cuanto relación con el entorno, la respiración es un fenómeno corporal-anímico en el que encuentra expresión un abrirse o cerrarse frente al mundo y al Otro; *este es el presupuesto corporal de las enfermedades respiratorias.*[17]

Una vez más, el lenguaje (tanto en sus variantes mundano-cotidianas como poéticas) nos brinda indicios precisos al respecto. La certeza y el ritmo de la respiración son partes integrales del terreno de seguridad ontológica que constituye por lo general el trasfondo incuestionable de nuestra relación con el mundo. En alemán, decimos que *a alguien se le cortó la respiración* cuando la relación con el mundo de un ser humano se torna precaria en su conjunto, cuando las seguridades ontológicas se transforman en inseguridades porque de pronto corre peligro su vida, o en los momentos ya mencionados en los que sentimos que *se derrumba el suelo bajo nuestros pies.* Esta forma de precarización de la relación con el mundo no encuentra así solo una expresión lingüística, sino que se corresponde también con una realidad inmediatamente corporal: ante esas situaciones de verdad tendemos a contener la respiración; y no solo nos sucede (ni siquiera fundamentalmente) cuando nosotros mismos somos los afectados, sino también cuando observamos la precarización de la relación con el mundo en otros: la contención simpatética de la respiración (por ejemplo, cuando el equilibrista corre peligro de caerse) es expresión de un acontecimiento de resonancia social.

Sin embargo, también nos cuesta respirar –o lo hacemos de manera comprimida y entrecortada– cuando nuestra relación con el mundo se ve agobiada de una manera más sutil. Cuando tenemos preocupaciones (sociales, materiales o "espirituales") parece que nuestro pecho y nuestra respiración se estrechan; parece, literalmente, que algo nos *oprime.* Mi tesis de que los trastornos o perjuicios en las relaciones con el mundo de los sujetos pueden tener su causa tanto en el sujeto como en el mundo (y en el vínculo entre estos dos polos de la relación) encuentra un correlato en el hecho de que a veces adscribimos al mundo

17 Thomas Fuchs, *op. cit.*, 119, el énfasis es mío.

(social) nuestro problema de respiración; por ejemplo, cuando señalamos que *el aire está viciado* en un espacio en el que tuvo lugar una pelea o en el que existen tensiones irresueltas entre los actores. Cuando las tensiones se aflojan y las preocupaciones se despejan o alivianan, "volvemos a respirar con libertad"; sentimos que nuestro pecho se libera y se aliviana. Hermann Schmitz hizo de esto un tema central y un punto de partida de sus análisis.[18] Siguiéndolo, Thomas Fuchs señala: "La variedad de sensaciones finamente oscilantes y balanceantes en el espacio respiratorio del pecho lo convierten en un receptor sutil de estímulos de sentimiento, en un 'cuerpo de resonancia' *par excellence*".[19]

Me parece decisivo, sin embargo, el hecho de que la respiración entrecortada y pesada, o libre y fluida, no suele tener como causa la calidad del aire o del espacio. El hecho de que los sujetos modernos experimenten una y otra vez que pueden "respirar más libres" en la cima de una montaña, en la orilla del mar o en un bosque, en comparación con la oficina, el juzgado, la bolsa o la tienda, no obedece a las propiedades del mundo, sino a la *relación con este mundo* que es adoptada y establecida por ellos, en su *actitud ante el mundo*. En el mar nos enfrentamos al mundo de manera en efecto *diferente* a como lo hacemos en el lugar de trabajo, y esta diferencia es siempre también de carácter corporal. Se manifiesta en nuestra mirada, en nuestras sensaciones táctiles, en cómo caminamos y nos paramos, y en la manera en la que el aire fluye en nuestro pecho.

La diferencia entre estas dos actitudes puede ilustrarse con los conceptos de apertura [*Öffnung*] y cierre [*SchlieBung*], tanto corporal como psíquico: la ampliación del pecho y de la mirada tiene lugar cuando sentimos que el mundo se comporta *responsivamente* –ya sea sosteniéndonos, albergándonos, consolándonos o mostrándose benevolente– de modo tal que deseamos abrirnos a él; mientras que la respiración entrecortada, ceñida o angostada y la mirada estrecha son reacciones a un segmento del mundo que tiende a parecer *repulsivo*, y frente al cual es conveniente una actitud instrumental, manipuladora y de cierre de sí. Aquí lo importante no es que estas diferencias estén en gran medida social y culturalmente construidas: la bolsa, el juzgado y la tienda exigen de nosotros otra actitud y otra relación que las montañas, los bosques y los océanos, y también el modo de vínculo con estos últimos a todas luces varía con la codificación y la carga simbólica de la naturaleza, así como también con las posibilidades de dominarla y manipularla técnicamente. A pesar de esto, o quizás justamente por esto, la investigación del modo en que inspiramos y espiramos el mundo en cada caso particular puede brindarnos información acerca de nuestro vínculo con el mundo en general (tanto en sus dimensiones situacionales como elementales,

18 Hermann Schmitz, *op. cit.*

19 Thomas Fuchs, *op. cit.*, p. 118.

tanto cuando no podemos respirar como cuando tenemos una respiración holgada). A su vez, esto sugiere que en enfermedades de la civilización como el *asma* se observan huellas de un trastorno del vínculo con el mundo.

La cultura moderna ha desarrollado una sensibilidad para esta relación entre respiración y relación con el mundo, aunque carezca de un aparato conceptual para articularla, y ha elaborado técnicas sutiles para el tratamiento de la relación respiratoria con el mundo. Una de ellas es el tabaquismo: mientras que el proceso normal de respiración se caracteriza por hacer intangible el mundo inspirado, fumar cigarros o cigarrillos (u otras cosas) puede comprenderse como un intento o una *praxis* que lo hace *tangible* e *influyente. A veces, para que el mundo no se le vaya de las manos al sujeto, la relación con este debe dolerle.*[20]

Si la *pérdida del mundo* es una consecuencia del enmudecimiento de los ejes de resonancia en un mundo marcado por relaciones de indiferencia, entonces varias prácticas culturales muy diferentes podrían tener aquí un punto de fuga en común: en las prácticas de masaje y en las caricias de la ya mencionada industria del contacto, en el tabaquismo, en los conciertos de heavy metal bajo un sol radiante que ensordecen hasta el límite del dolor –a los que concurren miles de personas cada verano en Alemania–, en las carreras de maratón cada vez más populares, en los increíblemente brutales filmes de acción y terror, y en los productos de la industria pornográfica, en suma, puede verse reflejado el intento de volver a colocar en resonancia el mundo y el sí mismo, de volverlos de nuevo recíprocamente palpables. De una manera por completo diferente, también cuando las personas tienen pánico de dormir con las ventanas cerradas se expresan allí la añoranza o el deseo físico de un mundo tangible y el temor a una clausura asfixiante respecto del mismo. La apertura de la ventana señala el *dejar entrar* y *hacer pasar* al mundo; despierta la esperanza de una forma distinta de relación con el mundo en el sueño, más participativa. De manera maravillosamente poética, Hansjürgen Bulkowski expresa esto en una "poetopía" del 2 de junio de 2013: "La ventana totalmente abierta a la noche, la aleta nasal ensanchada; durmiendo, el mundo inspira y espira a través de tu cuerpo".[21]

La idea de que la respiración no me pertenece solo a mí sino que es algo que tiene lugar entre mí mismo como conciencia, el cuerpo y el mundo tiene su raíz en el hecho de que, en última instancia, la respiración no obedece a nuestra

20 Véase al respecto un ambivalente poema de Stéphane Mallarmé de 1895: "Toda el alma resumida / cuando lenta la consumo / entre cada rueda de humo / en otra rueda abolida. / El cigarro dice luego / por poco que arda a conciencia: / la ceniza es decadencia / del claro beso de fuego / Tal el coro de leyendas / hasta tu labio aletea. / Si has de empezar suelta en prendas / lo vil por real que sea. / Lo muy preciso tritura / tu vaga literatura", en traducción española de Alfonso Reyes, disponible en línea.

21 Correspondencia personal por e-mail.

voluntad: podemos contenerla o acelerarla por un tiempo determinado, pero nuestro margen de maniobra es muy limitado; luego, ella vuelve a *respirar* en nosotros. La diferencia entre "*mi respiración es rápida o tranquila*" y "*respiro rápida o tranquilamente*" es fluida y borrosa, así como los límites entre el aire que inspiro como parte del mundo exterior y mi respiración que está en mí.[22] Esto explica por qué la respiración, como la forma más pura de relación, despierta tanta atención en las filosofías y prácticas occidentales y orientales; por qué existen, por ejemplo, tantas escuelas de respiración, cursos de atención, técnicas de entrenamiento (tanto en la cultura occidental como también por supuesto en el budismo zen), etc. Mediante la concentración en la respiración, el vínculo con uno mismo y con el mundo puede hacerse tangible, así como también modularse y transformarse de manera limitada. El hecho de que en la sociedad tardomoderna se tenga en gran estima a estas filosofías y prácticas, demandadas asiduamente por las "élites apuradas" y los ejecutivos, puede ser leído como otro indicio de que, según la autopercepción práctico-cultural, la relación con el mundo necesita ser reparada o corregida.

3. Comer y beber

A pesar de lo mencionado más arriba, la respiración es en gran parte un fenómeno culturalmente invariable, inconsciente e involuntario en el que el proceso de intercambio con el mundo tiene lugar de manera invisible, insustancial y sin efectos transformadores. En contraste, el proceso de ingesta y excreción del mundo a través de los actos de *comer y beber* constituye un componente variable pero central de la relación humana con el mundo, un componente que tiene un significado fundamental en toda forma de *apropiación* o *asimilación transformadora* del mundo. Este proceso se diferencia de la respiración en cuatro aspectos, cada uno de los cuales precisaría de todo otro libro; es indudable que la relación con el mundo mediada por el comer y el beber (y por los procesos de excreción) exige una investigación y una discusión mucho más amplias que las que puedo ofrecer aquí.[23] Debo limitarme pues a subrayar algunos puntos que me parecen importantes para mi propia investigación.

22 Véase Thomas Fuchs, *op. cit.*, pp. 95 y ss., p. 119.

23 De hecho existe una gran cantidad de literatura sobre este tema; para una visión de conjunto véase, por ejemplo, Gunther Hirschfelder, *Europäische Esskultur. Eine Geschichte der Ernährung von der Steinzeit bis heute*, Frankfurt, Campus, 2005; o Felix Escher y Claus Buddeberg (eds.), *Essen und Trinken zwischen Ernährung, Kult und Kultur*, Zúrich, Hochschulverlag, 2003.

En primer lugar, la ingesta de alimentos está sujeta a nuestras decisiones voluntarias en un grado mucho mayor que la respiración y, por lo tanto, es siempre un proceso consciente. Ciertamente necesitamos comer y beber, pero en las sociedades modernas podemos decidir subjetivamente *qué* comemos y bebemos, y *cuándo*, *dónde* y *cómo* lo hacemos. En segundo lugar y a pesar de esto –o quizás debido a esto–, comer y beber (y también, aunque en menor medida, las prácticas y, sobre todo, los lugares de la excreción) están siempre culturalmente sobredeterminados: la preparación y la ingesta de alimentos no solo constituyen elementos centrales de toda cultura o desarrollo cultural, sino que también están íntimamente vinculadas a las relaciones sociales (con el mundo) en cada caso predominantes. Norbert Elias expuso esto de manera impresionante en sus investigaciones sobre el proceso de civilización, en las cuales analiza el significado distanciado y no comprometido del uso de tenedor y cuchillo en contraste con la práctica de comer con las manos, señalando al mismo tiempo la confianza social que va ligada a ello: la confianza ontológica de que el cuchillo del otro no representa un peligro para nosotros.[24] Es probable que no exista un campo de fenómenos más pertinente que este para investigar el vínculo de una formación cultural y societal con el mundo, y para fijar sus correspondientes diferencias. Y, en tercer lugar, esto tiene que ver con el hecho de que la ingesta de alimentos es un proceso de incorporación del mundo que es sustancial, material, es decir, *literal*. El mundo que ingerimos tiene color, consistencia, olor y sabor; es masticable y tragable y deja un efecto diferencial. Dependiendo de lo que comamos o bebamos (y también de cómo lo hagamos: por ejemplo, rápido o lento, de manera cocida, asada o cruda, bien masticado o devorado sin masticar, con el estómago vacío o al final de una comida, etc.), podemos observar efectos considerables no solo en nuestro bienestar corporal, sino también en nuestros estados de conciencia.

En cuarto y último lugar, a diferencia de la respiración, el alimento que ingerimos no es un mero combustible invisible que circula por nuestro cuerpo, sino que constituye el *material* del cual estamos construidos: aun cuando no seamos conscientes de ello, en cuanto seres corpóreos estamos evidentemente "hechos de mundo" y necesitamos, además, una constante renovación a través de una nueva "ingesta de mundo". Sin embargo, no todo lo que existe es apropiado como material de construcción: nuestro cuerpo extrae de manera parcial los materiales y sustancias que puede aprovechar (y a veces también absorbe otros elementos del mundo que lo dañan o incluso lo destruyen), excretando de manera transformada una gran parte del mundo que había ingerido. El

24 Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

mundo es, entonces, incesante y literalmente procesado por nuestro cuerpo. No existe forma más elemental y porosa de relación con el mundo, no solo en los recién nacidos –quienes se enfrentan al mundo, en primera instancia, en forma de los pezones que les brindan alimento y cuya manera más temprana de investigación y apertura activa del mundo consiste en llevarse a la boca todo lo que puedan agarrar–, sino también para los sujetos "totalmente constituidos".[25] Herta Müller expresa esta idea de manera poética y poderosamente elocuente en su novela *Todo lo que tengo lo llevo conmigo* cuando escribe:

> Las cosas estables no se disipan; no necesitan más que una relación con el mundo única y siempre igual a sí misma. La relación de la estepa con el mundo es la espera; la de la luna, dar luz; la de los terriers, refugiarse; la del césped, balancearse. Y mi relación con el mundo es comer.[26]

De hecho, aquí puede apreciarse de forma palpable la diferencia entre una relación con el mundo apropiadora y una asimiladora-transformadora: el mundo no es simplemente apropiado (de manera segmentaria) en el sentido de una simple incorporación, sino que también resulta transformado en el proceso; y en este proceso de *transformación del mundo* también se reproduce *y* se transforma el sujeto: a pesar de la *autopoiesis* de la producción celular –que, de hecho, se ocupa de reemplazar las células cerebrales por otras células cerebrales y las epidérmicas por epidérmicas, con independencia de lo que comamos: manzanas, zanahorias o hamburguesas–, las sustancias ingeridas y procesadas también dejan un *efecto* (transformador) en el organismo.

Resulta interesante que la interpretación cultural de este efecto (tan contradictoria y ambivalente) se muestra como extraordinariamente reveladora del vínculo moderno con el mundo. Porque es aquí como quizás en ningún otro lugar donde se pone en evidencia no solo –y quizás no tanto– la *añoranza* de una relación resonante con el mundo, sino también la obstinada convicción "operativa" de la existencia (*secreta*, debido a la imposibilidad de fundarla conceptualmente de forma consistente) de una relación de este tipo. Como ya lo indiqué más arriba y como expondré con más detalle en el curso de esta investigación, las relaciones resonantes con el mundo se diferencian de manera sustancial de las interacciones puramente causales o instrumentales justamente por el hecho de que no constituyen un vínculo fijo y determinista que opere según el principio de causación; antes bien, se sustentan en la idea de una con-

25 Curiosamente, la primordialidad de la apertura del mundo a través de la boca suele mostrarse otra vez al final de la vida, cuando la actividad cerebral de los pacientes con demencia senil está casi extinta.

26 Herta Müller, *Todo lo que tengo lo llevo conmigo*, Madrid, Siruela, 2010.

moción o correspondencia interna, y de una reacción recíproca en el sentido de una *respuesta* genuina. Estas resonancias en el ámbito de los procesos de intercambio material no tienen ningún lugar en la imagen del mundo racionalista y naturalista de la modernidad; en este sentido, las ciencias naturales y la medicina intentan aislar e identificar de manera exacta los modos de eficacia causal que los materiales alimenticios y las sustancias activas tienen en el cuerpo.

Sin embargo, la "creencia" cotidiano-práctica, basada en sentimientos, de que existen –más allá de esa causalidad– relaciones de resonancia entre el alimento, el cuerpo y la psique, parece ser casi imposible de eliminar en la gran mayoría de los sujetos de las sociedades modernas de Occidente, y esto con casi total independencia de las imágenes cognitivo-conceptuales del mundo y de las convicciones que albergan. Esto se pone de manifiesto no solo en la ingesta de medicamentos homeopáticos (a menudo pagados por las aseguradoras médicas), cuya (supuesta) eficacia se apoya de manera totalmente explícita en la suposición de relaciones de resonancia, o en los innumerables libros sobre alimentación que sugieren la ingesta de alimentos en determinado orden, en determinados momentos del día o siguiendo determinadas formas de preparación; también, y sobre todo, se pone de manifiesto en las múltiples dietas (y en sus curiosas justificaciones) que se prueban a lo largo y a lo ancho del país; en la próspera producción de infusiones de hierbas que prometen, según las necesidades de cada cual, relajación, desaceleración, bienestar, comodidad, reducción de estrés, aumento de la capacidad de concentración, mayor o menor cansancio, etc.; en la miríada de preparados de minerales y vitaminas que se adjudican los efectos más increíbles; y también en las persistentes formas de la "sabiduría popular": *An apple a day keeps the doctors away*, como reza el dicho inglés, "el vino es mejor que la cerveza", "verdura solo por la mañana", etc. Ciertamente, se supone aquí que la causalidad de estas interacciones puede explicarse *de alguna manera*, pero las explicaciones médicas a disposición parecen refutar estas "hipótesis de resonancia" más que confirmarlas (es el caso, por ejemplo, de la homeopatía y de las flores de Bach); y, además, estas interacciones no dejan de contradecirse a sí mismas (la ingesta de vitamina C es sana / es dañina; el vino tino es bueno / malo para el corazón; el café es sano / provoca cáncer; el chocolate da felicidad / el azúcar genera depresión; las nueces aumentan la inteligencia / pero engordan, etc.) sin que esto logre afectar de manera sustancial a las prácticas y convicciones cotidianas.

Hay pocas personas en las sociedades modernas y occidentales que *no* estén convencidas de que ciertos alimentos (en determinados momentos del día) les hacen bien o mal, *a pesar de que no cuentan con los argumentos o hipótesis científicas o médicas plausibles para justificarlo*. Su convicción se basa, en última instancia, en la "experiencia" de que su cuerpo "responde" a esos alimentos de manera positiva o negativa.

No obstante, para una sociología de la relación con el mundo también es interesante el fenómeno inverso, esto es, la aparición comprobable de efectos medicinales de resonancia como consecuencia de la ingesta de sustancias a las que los sujetos enfermos les adscriben efectos causales que *de facto* no existen: los denominados *placebos*. Aquí, evidentemente, tiene lugar una cura a través de un tipo de "resonancia" psicosomática que presupone de forma necesaria la ingesta de un elemento externo del mundo (la "medicina") y la *presunción de un vínculo responsivo entre el cuerpo y la sustancia*. Desde la perspectiva de la teoría desarrollada aquí, puede interpretarse que en este caso la curación tiene lugar como consecuencia de un acontecimiento transformador en la relación subjetiva con el mundo, es decir, como consecuencia de una (momentánea) "apertura del mundo".

Con independencia de que estos u otros vínculos de resonancia entre los alimentos, el cuerpo y el alma puedan demostrarse o explicarse, todos estos fenómenos ponen en evidencia inmediatamente el deseo cultural e incluso corporal de la tardomodernidad de establecer relaciones resonantes con el mundo, y su convicción subcutánea de la existencia "secreta" –es decir, no demostrable de manera consistente– de las mismas.

Este deseo se pone de manifiesto también en el temor a los alimentos transgénicos y en el creciente rechazo por parte de algunos grupos de la población a los alimentos procesados o "elaborados" industrialmente. Detrás de estos fenómenos está la representación de una conexión orgánica entre el cuerpo y la "naturaleza" que puede ser destruida por la manipulación genética (y técnica). Por ello, no es casual que los alimentos no procesados, marcados a menudo en Alemania con el prefijo *bio*, sean llamados *orgánicos* en los países anglosajones. Como lo mostraré en el capítulo IX, la cultura de la modernidad se basa de manera fundamental en el concepto de la naturaleza como esfera de resonancia de los seres humanos, y –como lo dejan en claro las presentes reflexiones– la relación con el mundo constituida de esta manera se establece también por medio de la boca.

En lo que respecta a un análisis de los vínculos con el mundo, resulta muy instructivo señalar que, en el repertorio conceptual de la modernidad, el procesamiento asimilador-transformador del mundo por medio del cuerpo es abordado de manera unilateral, o incluso coartado; mientras que –como intenté mostrar– el proceso de ingesta despierta una amplia atención cultural, para el proceso de excreción intestinal ni siquiera existe un concepto en el lenguaje escrito. En alemán, se utiliza la paráfrasis metafórica *dejar correr el agua* para evocar el acto de vaciar la vejiga, y en el habla cotidiana solo tenemos a disposición insultos fecales o frases elaboradas como *mover el vientre* o simplemente *defecar*. Por decirlo de otra manera: las expresiones obvias que se corresponden con esta forma de *soltar el mundo* se convirtieron en insultos

tabú, lo cual pone en evidencia la carga evaluativa de este proceso. La situación lingüística es aún más precaria en los Estados Unidos: allí, el proceso de excreción es tan tabú que quien se ve afligido por una necesidad de este tipo dice solo "necesito ver el baño", lo cual genera ceños fruncidos y errores de traducción en el diálogo cultural.

Con seguridad, este hecho llamativo puede interpretarse de múltiples formas; a la luz de la perspectiva de investigación aquí adoptada, este pone en evidencia que la modernidad dirige su atención a la incorporación, el control y la elaboración del mundo, pero no al abrirse a él, el soltarse y el devolver; es decir, que su vínculo con el mundo no apunta a procesos de intercambio, sino a la dominación y el cierre.[27]

Si, como supone por ejemplo Jacques Lacan, el deseo surge en las zonas oscuras y tabú,[28] es comprensible el gran atractivo erótico que la apertura o la penetración de las aberturas corporales –es decir, de las regiones orales y anales– tiene en la sexualidad (tardo)moderna.

Más allá de estas reflexiones –que, admito, son sumamente especulativas–, la idea de que el sistema digestivo constituye el lugar central de la relación física del ser humano con el mundo –lugar en el que se entrecruzan inextricablemente elementos físicos, psíquicos y simbólicos– abre una perspectiva interesante para diagnosticar *trastornos de la relación con el mundo*. Cuando nos va mal, el *mundo puede patearnos el estómago* y sentimos que *no nos entra más bocado* (por ello preferimos cerrarnos al mundo), y en cambio, cuando estamos felices, la comida nos sabe exquisita; es harto sabido e indiscutido para la medicina que el sistema digestivo reacciona a nuestro estado de ánimo psicosocial. Los dos trastornos

27 Curiosamente, esto tiene a veces consecuencias graves y contundentes. El tabú de la excreción llevó al "olvido" de la transformación del excremento en tierra negra fértil (lo que se realiza a través del compostaje), una técnica cultural que los indios amazónicos dominaban hace ya un milenio. (Mediante esta técnica, la duplicidad de la relación corporal con el mundo en tanto *incorporar y excretar mundo* se hace palpable de una manera muy diferente, a saber, como incorporar y excretar *tierra*). Un experto en aguas residuales originario de Hamburgo, Ralf Otterpohl, está hoy logrando poner este conocimiento nuevamente a disposición (véase al respecto Elisabeth von Thadden, "Pionier der Bodengewinnung", *Le Monde Diplomatique*, y Kolleg Postwachstumgesellschaften (eds.), *Atlas der Globalisierung. Weniger wird mehr*, Berlín, TAZ, 2015, pp. 134-147; así como también Laura Mallien, "Schwarzes Gold: Die wiederentdeckte Methode, fruchtbare Schwarzerde von Menschenhand herzustellen", *Oya. Anders denken. Anders leben*, disponible en línea. El miedo a convertirse nuevamente en tierra es quizás el motivo por el cual cada vez más personas prefieren ser cremadas antes que ser enterradas; también esto puede interpretarse como síntoma de una relación problemática con el mundo.

28 Véase Peter Widmer, *Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk*, Viena, Turia und Kant, 1997.

correspondientes a la elaboración corporal del mundo, a saber, la *constipación* y la *diarrea*, pueden interpretarse como trastornos de la relación con el mundo, aunque sea infrecuente hacerlo. En ambos casos, el proceso de intercambio entre cuerpo y mundo se ve trastornado; no se logra procesar el mundo adecuadamente a través del cuerpo. En el primer caso, se ingiere mundo pero no se lo termina de procesar ni de deponer; el proceso de apertura y deposición está bloqueado. En contraste, en el segundo caso no se logra *incorporar* y *mantener* el mundo; este atraviesa nuestro cuerpo sin entrar en un proceso genuino de intercambio con nosotros, lo cual parece una forma literal de alienación corporal. Esto se pone de manifiesto de forma aún más clara cuando el mundo incorporado es escupido y vomitado. Este es un caso paradigmático de un vínculo de repulsión entre cuerpo y mundo.

Mientras que los mencionados trastornos son de naturaleza momentánea o pasajera, al ser causados por "destemples" corporales o por la ingesta de segmentos de mundo incompatibles con el cuerpo, ciertas enfermedades psicosomáticas como la anorexia, la obesidad o la bulimia parecen ser patologías fundamentales de la relación corporal con el mundo.[29] En todos estos casos, el proceso de apropiación del mundo está evidentemente trastornado; pueden palparse y observarse *corporalmente* la alienación, el bloqueo y la pérdida de resonancia en el vínculo del sujeto con el propio cuerpo, y entre el cuerpo y el mundo. El hecho de que la obesidad sea un fenómeno creciente en el mundo moderno parece ilustrar inmediatamente el diagnóstico de una relación con el mundo reificante orientada al incremento, la apropiación de tierras y la dominación; mientras que la anorexia puede interpretarse como un síntoma de la *pérdida del mundo*, lo que es simplemente el reverso del mismo vínculo: la apropiación o la asimilación transformadora del mundo ya no puede tener lugar, y los sujetos afectados intentan "librarse" del mismo.[30] Desde esta perspectiva, la bulimia incluso podría ser interpretada inmediatamente como una patología de la aceleración: acelera y coarta el proceso de elaboración del mundo, y paga por ello el precio de una profunda (auto)alienación corporal.

Por lo tanto, el aumento de trastornos alimenticios que una y otra vez se señala en la sociedad contemporánea –y su distribución desigual entre los géneros– proporciona un promisorio punto de partida para analizar las relaciones moder-

29 Véase Johanna Foltinek, "<F50> Essstörungen", en Wolfgang Beiglböck *et al.* (eds.), *Handbuch der klinisch-psychologischen Behandlung*, Viena, Springer, 2006, pp. 355-389.

30 Esto concierne aún en mayor medida al trastorno alimenticio señalado como *ortorexia nerviosa*. En él los pacientes se concentran de manera enfermiza (y a veces delirante) en ingerir únicamente alimentos y/o sustancias sanas y en excluir de su dieta (de manera creciente con el progreso de la enfermedad) un número de "sustancias dañinas": ¿existe acaso una imagen más evidente de una *desconfianza* fundamental *respecto del mundo*?

nas con el mundo. En este sitio, sin embargo, no me es posible realizar ese análisis de manera detallada; debo conformarme con estos señalamientos generales.

Aquí también se hace evidente que las variaciones y trastornos del vínculo con el mundo no tienen solo un lado subjetivo, sino también un lado mundano: si los mencionados trastornos indican problemas de reificación y alienación en el vínculo corporal con el mundo, entonces los correspondientes fenómenos reificantes también pueden identificarse en el terreno de las instituciones de producción de alimentos: las discusiones acerca de la comida rápida, el procesamiento y la manipulación de alimentos y, en particular, sobre la cría masiva de ganado dejan en claro que la cultura moderna misma está acechada por un malestar profundo y recurrente en lo que refiere al proceso de preparación del "mundo alimenticio". Las ideologías y prácticas en auge que defienden la producción e ingesta de alimentos "no elaborados", "orgánicos", "biológicos" y "naturales" son por tanto una expresión manifiesta de la añoranza de una relación con el mundo diferente, no alienada. Y así como el humo hace tangible el mundo inspirado, las manchas, los pequeños agujeros, las imperfecciones de crecimiento y los puntos de putrefacción de la fruta y la verdura producidas "ecológicamente" les permiten a los consumidores de esos alimentos palpar el *mundo* y la *naturaleza*.

Sin embargo, el hecho de que, de acuerdo con el saber médico disponible, el peligro de enfermarse por alimentos podridos, infectados o vencidos provenientes del mercado *bio* es mucho mayor que el de "envenenarse" por alimentos elaborados industrialmente no preocupa ni un poco a los clientes ecologistas, a pesar de que estos suelen pertenecer a las élites formadas. Según creo, esto pone en evidencia una vez más que el verdadero motivo de su acción es la añoranza de una resonancia profunda, y no un deseo "mecanicista" de salud.

Esta añoranza, por su parte, se hace patente en la dimensión inmediatamente sensible y en el plano sensible-simbólico de la experiencia culinaria, por no decir que es evocada o al menos fomentada por ella. El aroma de la carne asada, por ejemplo, tiene una influencia en la predisposición en la relación situacional del ser humano con el mundo; transforma en un sentido literal la manera en que estamos colocados en el mismo. Por su parte, al menos en un plano basal y parcialmente preconsciente, un plato colmado no puede ser interpretado de otra manera que como un don de la tierra bondadosa que nos nutre y nos sustenta (esto puede explicar la difundida institución de la plegaria en la mesa); mientras que una comida escasa y fría despierta casi inevitablemente la sensación (también) corporal de un mundo reticente, duro y áspero. Esta sensación no depende de las circunstancias vitales y sociales reales de un ser humano: también se apodera de un millonario gerente o de un asesor de empresas cuando regresa tarde a su casa y se da cuenta de que en su cocina solo hay pan seco y una gaseosa ya insípida.

La ingesta (nocturna) de un "buen vaso de vino", en cambio, está culturalmente cargada de expectativas de resonancia; se vincula inmediatamente con la idea de que mediante ella se transforma el vínculo con el cuerpo, el mundo y lo social de manera tal que las resonancias se hacen tangibles; el vino, se cree, nos conecta con la historia, el arte, la propia biografía, el amor, la amistad, etc. La expectativa de una transformación manifiesta, sensible y experimentable de nuestro vínculo con el mundo es, además, el motivo central del consumo de las distintas drogas que modifican la conciencia, y de preparados medicinales como Ritalin o Prozac, que nos permiten soportar un vínculo con el mundo por lo demás insoportable. En todos estos casos, esperamos que la ingesta corporal y la asimilación transformadora de "sustancias del mundo" modifiquen nuestra relación con el mismo.

4. VOZ, MIRADA Y ROSTRO

La calidad de la relación de un sujeto con el mundo tiene diferentes facetas. De hecho, como espero que las reflexiones aquí desarrolladas hayan dejado en claro, se trata no tanto de una relación simple sino más bien de varias maneras diferentes de vinculación. Si la respiración y la alimentación constituyen las dos formas centrales del procesamiento corporal del mundo, es mediante las *manos* que *intervenimos manipulativamente* e intencionalmente en el mismo. Por medio de ellas establecemos, ante todo, relaciones instrumentales con el mundo. Justamente por ello, acciones como *no mover un dedo* o *juntar las manos en oración* son interrupciones conscientes del vínculo instrumental con el mundo.[31]

Sin embargo, el órgano principal y fundamental por medio del cual hacemos responder al mundo y entramos en una relación responsiva con él es la *voz*. Si se aceptan las consideraciones expuestas más arriba acerca del vínculo basal de resonancia entre la madre y el feto que precede a la conformación de toda división entre sujeto y objeto, parece evidente que el nacimiento y la consecuente pérdida de la ligazón orgánica con la madre –a través del cordón umbilical, la circulación sanguínea y el útero– se asemejan a un *shock de resonancia*: en lugar de un mundo circundante cálido, suave, oscuro y responsivo, aparecen las superficies frías, duras y claras de un mundo totalmente diferente. Para el neonato, descubrir que posee un órgano como la voz, mediante el cual puede generar un *efecto* en el mundo, es un descubrimiento elemental; con el tiempo aprende a comprender ese efecto como una *respuesta* que *no* tiene lugar me-

31 Le agradezco esta observación a Bettina Hollstein.

cánicamente de acuerdo con el principio de causa-efecto o el esquema estímulo-reacción, sino como una respuesta *amable*. Su voz atrae a la madre y la lleva a entrar en un contacto corporal amoroso con él, a acariciarlo y, sobre todo, a alimentarlo. "La voz confirma ahora lo superfluo de la comunidad de sangre, en tanto 'significa' la peticionabilidad de leche. Estar fuera significa poder dar voces; doy voces, luego existo; desde ese momento ser-ahí significa existir en el espacio de éxito de la voz propia"; así lo formula una vez más Peter Sloterdijk, quien supone que en este contexto se origina la capacidad lingüística y simbólica del ser humano: "Así, la génesis de símbolos, como la formación del yo, comienza con la 'formación' de la voz; con razón Thomas Macho y otros han atribuido a la voz, que conduce al oído de la madre, las propiedades de un cordón umbilical vocal".[32]

Sin embargo, en el contexto que aquí nos interesa lo decisivo es la experiencia, empotrada en estas relaciones preverbales, de una relación *sostenedora* y *protectora* con el mundo, experiencia que funda una protoconfianza: el mundo apelado se muestra bondadoso, alentador, protector y nutritivo. Aquí, según Sloterdijk, se inscribe un "acopio efectivo para toda la vida de buenas experiencias de resonancia con el mundo exterior. En este tesoro preverbal de impresiones primarias que acreditan la accesibilidad del mundo se basa la capacidad de creer en promesas".[33]

No es casual que, en la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, que diferencia sistemáticamente entre una acción instrumental, estratégica u orientada al éxito, y una *acción comunicativa* orientada al entendimiento intersubjetivo,[34] esta última dependa de la voz o el lenguaje: el entendimiento intersubjetivo que se busca –sin importar que se dirija al mundo objetivo de la verdad, al mundo social de lo correcto o al subjetivo de lo veraz– no es logrado porque el sujeto impone sus opiniones o intereses, sino a través de la conformación de resonancias recíprocas que se generan lingüísticamente.[35] La mano funda (de manera urgente) vínculos instrumentales con el mundo; la voz, relaciones resonantes con él. Este es el punto importante aquí. Como subraya Bernhard Waldenfels, la capacidad de resonancia corporal, que permite que la voz del Otro *resuene* en el propio cuerpo (y viceversa), es un presupuesto para que la voz pueda convertirse en un "registro de respuesta": "la escucha de una

32 Peter Sloterdijk, *op. cit.*

33 *Ibid.*

34 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, dos tomos, 1984/1987.

35 Véase al respecto el capítulo que Nancy Sue Love incluye en su libro acerca del vínculo entre la música y la democracia: "Habermas's Voices: Rationalizing Resonance"; Nancy Sue Love, *Musical Democracy*, Albany, SUNY Press, 2006, pp. 17-44.

voz extraña [comienza] como un silencioso dejar resonar la voz escuchada. Esta duplicación, que pasa por alto el mero cambio de roles entre el hablante y el receptor, puede incluso verse recogida en la definición de la voz".[36]

Por su parte, las relaciones de resonancia fundadas por la voz se muestran como extendidas de manera doble entre el cuerpo y el "alma", y entre el sujeto y el mundo; y, en ambos casos, las resonancias físicas y simbólicas entran en interacción recíproca. "Si se supone que todo el cosmos está animado, entonces en cierto modo el alma puede afinarse con todo; así sucedía, según Platón, en los tiempos remotos en los que los seres humanos conversaban e incluso filosofaban con los animales".[37] En ningún sitio se experimenta esto tan inmediatamente como en el canto conjunto, y probablemente aquí radique el persistente atractivo del canto coral.[38]

Quien forma parte de un coro experimenta, en los momentos logrados, una "resonancia profunda" entre su cuerpo y su temple mental, y entre los compañeros de canto y su sí mismo, así como también la conformación de un espacio físico de resonancia colectivamente compartido (en la iglesia o la sala de conciertos). Este contexto fundamental de resonancia corporal o física hace difícil, al menos de modo temporal, que el sujeto *no* se sienta en "armonía" consigo mismo y con el mundo. Pero si esto no ocurre, la experiencia de alienación se siente de manera mucho más clara: el sujeto la vive como una tensión o desproporción entre las resonancias físico-corporales y el "silencio" psíquico-simbólico.

El hecho de que los seres humanos produzcan y experimenten resonancia hacia adentro y hacia afuera por medio de la voz puede ser una clave para comprender la función de la música rock y pop en la sociedad moderna. Ningún otro fenómeno –y, por supuesto, ningún otro fenómeno *estético*– tiene una difusión tan abarcadora y ubicua en prácticamente todas las esferas sociales; y, lo que es más, ninguna otra cosa parece poseer un efecto psíquico comparable en cuanto a la mediación y la "curación" de los vínculos subjetivos con el mundo. La música parece haberse convertido en algo así como el aglutinante universal del vínculo tardomoderno con el mundo. Además, evidentemente, ningún otro medio tiene ni de cerca un significado tan importante en la conformación y la estabilización de las identidades (tardo)modernas: para los jóvenes, escuchar música reviste una importancia muy grande en la escala de valoración de sus

36 Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007, p. 493.

37 *Ibid.*

38 Según creo, el hecho de que el gusto por el canto coral aumente de forma sistemática con el nivel educativo es uno de los muchos indicios de que la educación o el capital cultural repercuten sobre todo en un aumento de la sensibilidad y del deseo de resonancia, lo que probablemente se reproduce también a través de la adquisición de las prácticas y "técnicas de resonancia" correspondientes (al respecto, véase más adelante la sección tercera del capítulo VIII).

actividades, y conserva esta importancia también para muchos adultos.[39] Lo interesante es que esta música casi nunca es puramente instrumental, *aunque* en la mayoría de los casos los textos parecen no desempeñar ningún rol para los oyentes (o ningún rol importante). Esto solo permite sacar una conclusión: los oyentes necesitan la *voz*, pero no el *texto*;[40] necesitan la voz (como un elixir de la vida) porque la misma funda relaciones resonantes con el mundo –ante todo, relaciones entre el oyente y el cantante, pero también vínculos entre el oyente y su mundo mediados por las primeras– y también porque modula y hace tangibles formas e intensidades muy diferentes de relaciones con el mundo. Volveré sobre esto con mayor detalle en los capítulos III y IX.

Más allá de esto, la voz (de un orador) también tiene una importancia central en la conformación de relaciones de resonancia en el ámbito de la comunicación simbólica. Todo lector conoce por experiencia propia la diferencia entre una conferencia fascinante, en la cual los oyentes siguen "cada una de las palabras" del orador, y otra aburrida, en la que no se sienten conmovidos en lo más mínimo y deben obligarse a sí mismos a escuchar. En el primer caso, por decirlo de algún modo, los oyentes están sincronizados con la conciencia del hablante; se mueven sin esfuerzo en la misma corriente de ideas sin divagar, sin adelantarse o atrasarse con su pensamiento. En el segundo caso, en cambio, las ideas se interrumpen constantemente: escuchar exige mucha concentración y una gran fuerza de voluntad. Esta es claramente la diferencia entre una situación en la que se ha establecido un vínculo de resonancia entre ambas partes, por un lado, y una interacción carente de resonancia, por el otro, en la cual no puede lograrse ni la conmoción ni la sincronización.

Por supuesto, el *contenido* de lo dicho desempeña un rol, pero este es mucho menor que lo que puede creerse a primera vista. En efecto, a menudo tenemos un gran interés en un tema y queremos prestar atención, pero no lo logramos; y también suele pasar que escuchamos fascinados a un orador cuya opinión no compartimos, o que habla sobre un tema extraño para nosotros. De hecho, la diferencia entre estas dos conferencias puede reproducirse casi mecánicamente si se presenta el mismo contenido temático dos veces, primero de manera libre

39 Véase Anja Langanes *et al.*, "Jugendliche Lebenswelten: Familie, Schule, Freizeit", en Shell Deutschland Holding (ed.), *Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, 15. Shell-Jugendstudie*, Frankfurt, Bundeszentrale für politische Bildung, 2006, pp. 49-102; también Renate Müller, "Musikalische Selbstsozialisation", en Johannes Fromme *et al.* (eds.), *Selbstsozialisation, Kinderkultur und Mediennutzung*, Opladen, Springer, 1999, pp. 113-125, y Simon Frith, "Musik und Identität", en Jan Engelmann (ed.), *Die kleinen Unterschiede. Der Cultural-Studies-Reader*, Frankfurt, Campus, 1999, pp. 145-169.

40 Jan Koenot, *Hungry for Heaven. Rockmusik, Kultur und Religion*, Düsseldorf, Patmos, 1997.

y luego leyendo un texto en voz alta. En general, se supone que resulta muy difícil seguir un texto leído en voz alta porque la sintaxis escrita es más complicada y las oraciones más largas que en el lenguaje oral. Sin embargo, a menudo la diferencia sigue subsistiendo cuando se reduce el texto leído, es decir, cuando se lo prepara para una presentación oral. Esto solo puede interpretarse de la siguiente manera: la diferencia no radica –o al menos no en primera instancia– en la sintaxis, sino en que el orador *interpela* al oyente directamente y de otra manera cuando habla con libertad, en que, sin quererlo, intenta generar una relación de resonancia; en cambio, la lectura en voz alta es en principio un acto "mudo" y monológico.

No existe un fenómeno más impresionante de producción de resonancia por medio de la voz que el momento en que un orador (aburrido) abandona su manuscrito para dirigirse a su público en interpelación directa. Los políticos astutos saben esto y lo aprovechan. Si están en campaña electoral, apuntan de esta manera a los votos de los oyentes: no es casual que, en alemán, el derecho a la participación política (en las elecciones), el derecho al habla en el mundo político, sea "la voz" de un ciudadano.[41] Tener una voz es equivalente aquí a participar en el mundo (político), a ser escuchado y generar una *respuesta* de la esfera de las instituciones públicas. También retornaré sobre esto cuando aborde la discusión de la política democrática como esfera moderna de resonancia. En este punto solo quiero señalar que la voz es el órgano central de resonancia del ser humano en lo que refiere a las relaciones con el mundo que pueden producirse de forma intencional.

La voz de un ser humano también se caracteriza por expresar o hacer perceptible su *estado de ánimo*; por ello hablamos de voces entrecortadas, ahogadas, claras, frías como el hielo (esto es, carentes de resonancia), reservadas (es decir, que disimulan resonancia), o estridentes, alegres, etc. Y lo mismo es válido para los *ojos* o la *mirada*.[42] En la mirada de un ser humano se pone en evidencia su relación con el mundo (tanto la del momento como la fundamental). Bernhard Waldenfels apunta a esto cuando señala que "la mirada en los ojos ajenos [...] nos revela [...] algo sobre la actitud del otro ante el mundo, que se anuncia en *actitudes de la mirada* repetidas o duraderas".[43] Siguiendo a Philipp Lersch y Matthias Fischer, Waldenfels bosqueja una "gramática de la mirada" en la que los párpados y las variaciones en la dirección y en el movimiento del mirar indican la manera en que un sujeto se vincula con el mundo y este con él:

41 El autor realiza aquí un juego de palabras. En alemán, la palabra *Stimme* significa tanto voz como voto. [N. del T.]

42 Fue Elisabeth von Thadden quien me abrió los ojos acerca de la gran importancia de la mirada y el mirar.

43 Bernhard Waldenfels, *op. cit.*, p. 502.

> En el cambio de la apertura al cierre y los matices, se muestra en cada caso un contacto diferente con el mundo circundante y una actitud distinta ante él. Tiene especial importancia aquí la diferencia entre la disposición pática a mirar del que contempla, que es propia de la mirada infantil, y la disposición a la acción del que observa.[44]

En consecuencia, no es casual que en los seres humanos los ojos sean considerados como las "ventanas del alma";[45] por un lado, a través de ellos el mundo *ingresa* en el alma y, por otro, reflejan o expresan los movimientos anímicos. La forma física más inmediata de entrar en relación con un ser humano, o con un animal o una cosa –por ejemplo, con un paisaje– consiste en establecer contacto visual con él, *ponerlo a la vista.* Desde la Antigüedad hasta el Renacimiento, se suponía que entre los ojos del observador y las cosas del mundo –en especial, por supuesto, entre los ojos del observador y los de sus prójimos– se trazaban líneas y conexiones secretas e invisibles que podían generar efectos de resonancia conmovedores y emocionantes en la medida en que tanto encendían el fuego del amor como también (en el caso de las miradas "malvadas" o malditas) podían provocar un entumecimiento o una petrificación de la relación con el mundo de un prójimo.[46]

En contraste con la concepción sostenida por –y desde– Platón, según la cual la mirada es un proceso activo que sale del ojo, la idea moderna de que mirar es un proceso pasivo o receptivo –en el que los rayos de luz generan estimulaciones en nuestra retina a partir de las cuales luego se estructuran imágenes por medio de determinados procesos neuronales– aparece como una concepción muy peculiar. Contra la misma se dirige, por ejemplo, la teoría fenomenológica de la percepción de Merleau-Ponty.[47] La concepción moderna de la visión se contradice con la idea de una "experiencia" doble: en y a través de la mirada se hace manifiesto el "corazón" del ser humano, y este se ve también conmovido y movilizado. Para la temprana Modernidad (en línea en esto con la Antigüedad), la "ley fundamental de la intersubjetividad" era "la fascinación del ser humano por el ser humano",[48] y este encanto se modelaba de acuerdo con la infección afectiva a través de los ojos. Sloterdijk ilustra esto formidablemente con un fragmento de Marsilio Ficino (1433-1499), quien habla de una "transfusión de sangre" por medio de los ojos:

44 *Ibid.*, p. 503.

45 Véase Helmuth Plessner, *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid, Trotta, 2007.

46 De hecho, al parecer la palabra alemana *Blick*, 'mirada', significaba originariamente 'rayo'; véase Bernhard Waldenfels, *op. cit.*, p. 497.

47 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1993.

48 Peter Sloterdijk, *op. cit.*

> ¿Es, pues, extraño que, cuando el ojo abierto y dirigido fijamente, con atención, a alguien, expide sus rayos a los ojos de este, haga fluir el vapor sanguíneo con ellos, que son el vehículo de los espíritus vitales? [...] Desde allí la flecha envenenada penetra en los ojos y, dado que proviene del corazón del que la arroja, penetra también en el corazón del que ha acertado el blanco, es decir, en el ámbito que le es propio y natural [...]. De aquí surge una doble fascinación (*duplex fascinatio*). La vista de un anciano maloliente o de una mujer menstruante embruja a un muchacho, mientras que la vista de un adolescente fascina a un hombre mayor.[49]

Lo que se expresa aquí es el intento de interpretar las relaciones intersubjetivas de resonancia de manera causal. Este intento de fundamentar en términos casi científico-naturales las relaciones de resonancia "psico-cosmo-erotológicas"[50] por medio de una teoría de las corrientes circulantes y pulsantes influye también en las prácticas y las filosofías en torno al magnetismo y el mesmerismo, que despertaron gran interés hasta mediados del siglo XIX. Las mismas demuestran de manera impresionante que también el vínculo con el mundo de la Modernidad temprana estaba fuertemente influido por representaciones de resonancia, las cuales, sin embargo, estaban en contradicción con las interpretaciones causal-mecanicistas del mundo. La concepción de Franz Anton Mesmer (1734-1815) "se apoyaba en representaciones cosmológicas de una fuerza de atracción interestelar y de un fluido universal, que al modo de las radiaciones magnéticas se transmite a todos los cuerpos, tanto minerales como animales, en el camino de su autodespliegue".[51] Estas reflexiones son de especial interés para la sociología de la relación con el mundo que intento desarrollar aquí, porque conceptualizan esta relación como un vínculo de resonancia (pura), y lo hacen con tal grado de claridad como difícilmente pueda encontrarse en ningún otro punto del horizonte de la modernidad. Esto se hace especialmente patente, por ejemplo, en una colección de teoremas sobre el magnetismo animal del año 1785, donde se lee: "§160. El ser humano se encuentra incesantemente en medio de flujos generales y especiales y es traspasado por ellos".[52] En el sueño, se presupone allí, los "déficits de flujo" sufridos en la acción cotidiana son reequilibrados. Los efectos de resonancia mediados por la corriente no tienen lugar únicamente entre órganos específicos del cuerpo, sino también entre el ser humano y el mundo o el cosmos como totalidad: "§184. Es demostrable, y para ello hay fuertes argumentos *a priori*, que estamos dotados también de un sentido interno

49 Marsilio Ficino, citado en *ibid.*
50 Véase *ibid.*
51 *Ibid.*, p. 228.
52 Citado en *ibid.*, p. 230.

que nos pone en conexión con el todo del universo".[53] Las enfermedades son, por tanto, la consecuencia de bloqueos de resonancia y de flujo que trastornan la armonía intracorporal y/o de la relación con el mundo. "§333. Ninguna enfermedad puede curarse sin crisis; la crisis es el intento de la naturaleza de, por medio de un acrecentamiento de la tensión, del tono y del movimiento, disipar los obstáculos que estorban la circulación".[54]

Por supuesto, hoy en día estas ideas han desaparecido por completo de la representación científico-natural moderna del mundo; pero se mantienen aún en ciertos círculos esotéricos para los cuales es fundamental la añoranza de relaciones secretas de resonancia (entre las estrellas y el destino, entre las piedras, las hierbas y los órganos, entre experiencias –o encarnaciones– pasadas y ulteriores, entre seres humanos presentes y ausentes, vivos y muertos, etcétera).

Lo que se ha mantenido, sin embargo, es la creencia de que el alma (o la psique), y con ella la esencia completa del ser humano, pueden ser conmovidas y movilizadas a través de una mirada; es decir, la experiencia de que incluso una única mirada puede generar un tremendo efecto de resonancia, y esto incluso en situaciones en las que la relación con el mundo de un sujeto tiende a parecer muda o petrificada. Para Platón, tales experiencias (momentáneas) de resonancia son consecuencia del vínculo rememorante con el reino de las ideas:

> Siguiendo a Platón, la visión del joven produce un shock mnémico que saca al mirón de sus consideraciones normales en el mundo trivial de cosas y personas. Entre miles de visiones cotidianas de cosas, cuerpos humanos y circunstancias, resplandecen en momentos elegidos figuras cautivadoramente cercanas al alma. En la intranquilidad que producen esas visiones, el vidente se siente como transportado a otro escenario. Ya se trate de un rostro humano o de una obra de arte, siente que en esa apariencia actual de lo que ve accede a él una protovisión que lo substrae de la cotidianeidad.[55]

Quizás no haya una ilustración más formidable del proceso mentado por Platón (y Ficino) que el famoso poema de Charles Baudelaire, "A una transeúnte", que se encuentra por completo dentro del horizonte de la modernidad:

> La calle atronadora en torno a mí gritaba.
> Alta, esbelta, de luto, mayestática pena,
> una mujer pasó, levantando el festón,
> meciendo el dobladillo con mano fastuosa;

53 *Ibid.*, p. 232.
54 *Ibid.*
55 *Ibid.*

ágil y noble iba, con sus piernas de estatua.
Crispado como un loco, yo bebía en sus ojos,
firmamento morado que gesta un huracán,
el dulzor que fascina y el deleite que mata.

Un rayo... ¡luego noche! –fugitiva belleza
cuya mirada me ha hecho de pronto renacer,
¿no te veré de nuevo más que en la eternidad?

¡en otra parte, lejos, ya tarde! ¡*nunca* acaso!,
pues no sé adónde huyes e ignoras dónde voy,
¡tú a quien hubiese amado, tú que ya lo sabías![56]

De hecho, en el mundo de la gran ciudad al que le canta Baudelaire este *rayo de resonancia* queda prácticamente sin efecto: el ruido ensordecedor de las calles persiste sin nunca detenerse; el movimiento conmueve solo como una *potencia* que se expresa en el subjuntivo ("tú a quien hubiese amado"). Curiosamente, el efecto de resonancia es también aquí una interacción, porque en los ojos de la transeúnte también "se gesta un huracán" que paraliza al yo lírico; pero esta paralización no es la expresión de un vínculo "congelado" con el mundo, sino la reacción a un encuentro repleto de un "dulzor que fascina" y un "deleite que mata".

Entre las experiencias cotidianas del ser humano, sin embargo, no solo se encuentra la mirada erótico-estética, sino también la *mirada éticamente obligante*. Esta constituye el centro de la ética de Emmanuel Lévinas,[57] para quien la vulnerabilidad y la indefensión reveladas por el rostro de un ser humano generan una obligación incondicionada y primordial. Los ojos operan aquí como el punto de empatía en el encuentro entre seres humanos: ver el padecimiento, la necesidad y la vulnerabilidad en los ojos del "Otro" significa, en cierto modo –y aquí me alejo de la filosofía de Lévinas– palparse y sentirse a uno mismo. A la inversa, esto es válido también para el "resplandor" de alegría en la cara del prójimo. En la medida en que los sujetos humanos se experimentan a sí mismos en el mundo –y *a fortiori* en el mundo moderno– como *observadores* y *observados*[58] –siendo, además, la mirada de la madre, o del otro significante o de referencia, el lugar donde el bebé comienza a experimentarse como sujeto–, se encuentran también, desde el comienzo y de forma constitutiva, en relaciones de resonancia (en este caso, fundamentalmente sociales). En efecto, una serie

56 Charles Baudelaire, *Obra poética completa*, Madrid, Akal, 2003, p. 215.
57 Emmanuel Lévinas, *La huella del otro*, México, Taurus, 2000; Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002.
58 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2011, pp. 354-420.

de pruebas psicológicas realizadas por medios informáticos demuestran, en primer lugar, que con independencia de la cultura a la que pertenecen, los seres humanos pueden diferenciar rostros sonrientes o felices de caras angustiadas o adustas, y, en segundo término, que la mirada de una cara que sonríe hace sonreír de manera involuntaria al observador –es decir, sin la necesidad de realizar un rodeo a través de la conciencia–, mientras que una cara triste provoca el efecto inverso. Para explicar estos fenómenos puede apelarse al funcionamiento de las "neuronas espejo"[59] pero, incluso más allá de la interpretación neuropsicológica, es evidente que la mirada genera un efecto psíquico de resonancia que tiene una base corporal.

La mirada *agraviada*, *cortante*, *vacía*, *triste*, *ausente*, *repulsiva* o *cerrada* del otro, así como también una mirada *radiante*, *feliz*, *bondadosa*, *amable* o *complaciente*, generan natural e involuntariamente un efecto de resonancia *en* y *entre nosotros*, a menos que nuestra mirada perceptiva esté *vacía* o *cerrada*, ya sea debido a nuestra incapacidad de resonar (aun momentánea), o a la adopción de una relación repulsiva con el mundo. Por tanto, la lesión o el asesinato de otro "portador de ojos" equivale en cierta manera a dañarse a uno mismo, ya que obliga a realizar un bloqueo alienante de la resonancia. Para impedir este daño contra uno mismo, en muchos lugares se les venda los ojos a los ejecutados: así, se produce de forma artificial un bloqueo de la resonancia. Dado que en la mirada del otro siempre subyace un "llamado" mudo, es posible encontrarse con él con agresividad, pero no con indiferencia. Una relación de indiferencia con un otro que nos mira, por tanto, solo puede ser el resultado de la puesta en marcha de una represión de resonancia.[60] Quien busque argumentos convincentes contra la explotación intensiva de animales y a favor del vegetarianismo probablemente podría encontrarlos aquí: los seres vivos que tienen ojos son capaces de resonancia, y en sus miradas agraviadas, en pánico o quebradas sentimos nuestra propia vulnerabilidad. El hecho de que a menudo ya no la sintamos –cuando pedimos una salchicha, trabajamos en el matadero o "sacrificamos" miles de animales en experimentos– es otra prueba de la represión institucional de la resonancia en las sociedades modernas. Esta represión, por su parte, puede conducir a otras *patologías de la mirada*: los psicópatas sádicos se regodean con el miedo, el horror, el dolor y el temor a la muerte en los ojos de sus víctimas (y en sus voces o gritos), pero en este "regodearse" se esconde también un efecto inverso de resonancia que incentiva a los sádicos; quizás este efecto sea para ellos el único modo de sentir el mundo y de hacerlo responder.

59 Véase al respecto, Joachim Bauer, *Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, Múnich, Heyne, 2006.

60 Véase Emannuel Levinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*

Más allá de todos los argumentos esgrimidos, sería falso reducir la capacidad y la función de la mirada en la relación humana con el mundo al rol de la producción de resonancia. Por supuesto, la mirada cognoscitiva y fijadora es un presupuesto de la relación con el mundo no comprometida y tendencialmente *reificante* que está a la base del vínculo con el mundo exitoso y eficiente que es característico de la modernidad: la relación de *dominación* y de *control*. Por ejemplo, sin la capacidad de adoptar esta actitud de la mirada, un cirujano no estaría en condiciones de realizar su trabajo. Esto demuestra, una vez más, que la capacidad de represión de la resonancia es una técnica cultural esencial que no menoscaba *per se* la calidad de la relación humana con el mundo, sino que a menudo la mejora de manera fundamental. Esta represión se convierte en un problema cuando socava la capacidad de conformación y/o de mantenimiento de ejes de resonancia, o cuando se autonomiza y deja la mirada "vacía" allí donde los sujetos dependen de relaciones de resonancia. Volveré sobre esto más adelante.

5. CAMINAR, ESTAR PARADO Y DORMIR

Así como la voz de un ser humano o su mirada expresan rasgos fundamentales de su actitud ante el mundo y de su experiencia del mismo (así como de los trastornos de ambas) –rasgos que potencialmente podrían descifrarse en una "gramática de la mirada y la voz"–, también el modo en que alguien se mueve y se sitúa en el espacio, su postura corporal y el carácter de su movimiento, revelan cómo se coloca frente al mundo, cómo se comporta ante él y se percibe a sí mismo *en él*. Tanto en la dimensión corporal como en la simbólica, la relación humana con el mundo está marcada por el hecho de que los sujetos deben adoptar un *punto de vista* a partir del cual el mundo se les abre, o alrededor del cual se estructura concéntricamente, y con este punto de vista adoptan también una *posición* y se sitúan en el mundo. En esta primordial toma de posición los sujetos expresan lo que esperan del mundo (por ejemplo, las amenazas y peligros de los que deben escapar, los desafíos que deben enfrentar o las seducciones y ofertas que tomar y aprovechar). En la tradición fenomenológica, así como en la antropología filosófica de Max Scheler, Helmuth Plessner o Arnold Gehlen y en la concepción de Pierre Bourdieu, se subraya una y otra vez que la actitud corporal general, la *hexis* –es decir, la tensión corporal, la posición de la cabeza, la dirección y el movimiento de la mirada y, de manera decisiva, el modo de estar parado y de moverse– expresa la forma fundamental de la actitud subjetiva (y también cultural) ante el mundo, y también la influye de manera retroactiva.

Si la sociedad moderna está en vías de convertirse en una "cultura de la mirada hundida" y la nuca inclinada[61] –cuando la atención no está dirigida a otras actividades o proyectos, todo paseo y estadía al aire libre o en espacios públicos va acompañado inevitablemente de consultas a la pantalla del teléfono inteligente o la *tablet*–, puede conjeturarse que esto tendrá consecuencias no deseadas en nuestro vínculo corporal con el mundo. También debe suponerse que la manera en que, por ejemplo, un leñador, un bailarín y un gimnasta *se paran* y *caminan*, proyectando así su relación con el espacio en la ejecución de sus respectivos trabajos, tiene efectos retroactivos en las dimensiones significativas de su comprensión del mundo y de sí mismos. A la inversa, esto implica también que los dolores de espalda tan ubicuos en las sociedades modernas –que, en términos de la medicina, solo pueden interpretarse como "problemas de postura"– pueden leerse como un indicio de un trastorno fundamental en la relación subjetiva con el mundo.

Según Helmuth Plessner, en la postura corporal se ven reflejadas la actitud y la complexión anímicas. Una nobleza natural del alma extiende su atractivo triunfador a todas las formas corporales. La pobreza y la dignidad, el sentido superior y el buen estilo de vida, la pasión y la intranquilidad: cualquier actitud psíquica, por más complicada que sea, tiene su imagen postural específica.[62] Más allá de que las actitudes anímicas evocadas por Plessner nos resulten hoy en día extraordinariamente anacrónicas, lo que me importa aquí *no* es buscar en las posturas corporales la "cualidad moral", en el sentido de actitudes "buenas" y "malas" –que, de acuerdo con la concepción de Plessner, resplandecen como "forma sensual-moral con una claridad rara" a través de la "figura, el andar, el tono y los gestos"–, sino reconocer más bien los indicios del tipo de relación con el mundo de la persona.

La filósofa estadounidense Iris Marion Young ilustra formidablemente lo que aquí me interesa en su artículo sobre "lanzar como una chica", en el que analiza las diferencias de género a través del estudio de la relación entre el proyecto de sí mismo y el comportamiento corporal en el espacio.[63]

Su punto de partida es una observación que las ciencias del deporte y la psicología orientada fenomenológicamente han confirmado una y otra vez: las niñas, incluso las de muy corta edad, en general ejecutan el requerimiento de lanzar una pelota de una manera muy diferente a como lo hacen los niños.[64] A este respecto, Young cita al psicólogo Erwin Strauss:

61 Ulrich Grober, "Zur rouwe kommen: Das offene Geheimnis der Gelassenheit", *Psychologie Heute*, nro. 12, 2012, pp. 72-76.

62 Helmuth Plessner, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes*, Bonn, Bouvier, 1923.

63 Iris Marion Young, "Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spatiality", *Human Studies*, nro. 3, 1980, pp. 137-156.

64 Erwin Walter Strauss, "The upright Posture", en *Phenomenological Psychology*, Nueva York, Basic Books, 1966.

> La niña de cinco años no hace ningún uso del espacio lateral. No estira su brazo hacia el costado, no tuerce su tronco y no mueve sus piernas, que permanecen una al lado de la otra. En la preparación del lanzamiento, todo lo que hace es levantar su brazo hacia adelante en dirección horizontal y doblar el antebrazo hacia atrás en una posición encorvada [...]. La pelota es soltada sin fuerza, velocidad ni objetivo preciso [...]. Un niño de la misma edad, cuando se prepara para lanzar, estira su brazo derecho hacia el costado y hacia atrás, retira el antebrazo, se tuerce, gira y dobla su tronco y mueve su pie derecho hacia atrás. Desde esta posición, puede sostener su lanzamiento con casi toda la fuerza de su cuerpo [...]. La pelota deja su mano con una aceleración considerable; se mueve hacia su objetivo en una curva larga y plana.[65]

A esta comparación pueden agregárseles muchas otras distinciones observables: por ejemplo, la diferencia entre la manera en que los niños y las niñas se miran las uñas de los dedos (y cómo se perciben a sí mismos como observadores u observados), el modo en que intentan abrir un frasco o saltar una zanja, o cómo caminan, se paran, se sientan, bailan y duermen. Dice Young:

> Incluso en las orientaciones corporales más simples de los hombres y las mujeres, en cómo se sientan, se paran y caminan, puede observarse una diferencia típica en el estilo corporal y la extensión. Las mujeres generalmente no son tan abiertas con sus cuerpos como los hombres en lo que refiere a su andar y sus pasos. Típicamente, el paso masculino es más largo en proporción al cuerpo masculino que el femenino respecto del cuerpo de las mujeres. El hombre suele balancear sus brazos de una manera más abierta y suelta que una mujer, y tiene más ritmo tanto arriba como abajo, en sus pasos. A pesar de que ahora usamos pantalones más que antes, y por tanto no tenemos que restringir nuestras posturas al sentarnos debido al vestido, las mujeres siguen tendiendo a sentarse con las piernas relativamente cerradas y con los brazos alrededor de sus cuerpos. Cuando están simplemente parados o inclinados, los hombres tienden a mantener sus pies más lejos unos de otros que las mujeres, y nosotras tendemos a mantener nuestras manos y brazos tocando o sosteniendo nuestros cuerpos. Una última diferencia sugestiva es la manera en que cada uno lleva libros o paquetes; las chicas y las mujeres suelen llevar los libros abrazados a sus pechos, mientras que los niños y los hombres los balancean a sus costados.[66]

65 Citado en Iris Marion Young, *op. cit.*, p. 137.
66 *Ibid.*, p. 142.

Según la tesis explicitada por Young y que yo comparto, estas diferencias no son simplemente efectos de la crianza o de la socialización que puedan reducirse al hecho de que a los niños se les enseñaron diferentes estilos de sentarse, lanzar y vestir, como tampoco son el mero resultado de diferencias hormonales, neuronales o genéticas.

La explicación –que Young despliega con cuidado y cuya inspiración en la fenomenología de Merleau-Ponty es bastante reconocible– es más bien la siguiente: los niños y las niñas se sienten colocados en y relacionados con el mundo de maneras diferentes o, incluso, *están* en el mundo de maneras diferentes, y es por ello que toman posición de manera diferente respecto de las cosas, los objetos y los desafíos del mismo. Sus relaciones corporales con el mundo muestran diferencias que, a su vez, son la consecuencia de patrones culturales habitualizados de un carácter predominantemente prelingüístico.

Esta tesis se basa en la convicción de Young de que los géneros proyectan y expresan su *ser en el mundo* en y a través del movimiento espacial. Recientemente, Thomas Fuchs analizó de manera convincente y extensa esta *espacialidad* de todas las formas psíquicas y mentales de la subjetividad en investigaciones que siguen, entre otros, a Hermann Schmitz;[67] sin embargo, no tuvo en cuenta las diferencias sociales que se construyen sobre aquellas. La tesis de Young encuentra también una confirmación importante en ciertos estudios empíricos según los cuales existen pruebas acerca de las causas culturales para las diferencias entre niños y niñas, como también entre hombres y mujeres, en la capacidad de representación del espacio abstracto: aparentemente, los hombres disponen en general de una mejor capacidad de orientación espacial abstracta que las mujeres, pero –y esto es lo interesante– cuanto menores son las desventajas sociales de las mujeres en una sociedad y más grandes los espacios libres y las posibilidades de movimiento a disposición, menor es esta diferencia entre los géneros.[68] Estos hallazgos sugieren una vez más que las formas corporales de la relación con el mundo no solo son previas a los aspectos sociales, emocionales y cognitivos de esta relación –lo que será el tema del capítulo IV–, sino que se encuentran en una interacción íntima e inextricable con estos.

Una sociología de la relación con el mundo, por tanto, no solo se enfrenta a la tarea de rastrear las diferencias entre los géneros en lo que refiere a la manera de colocarse y moverse en el mundo; también debe analizar las divergencias entre generaciones, estratos sociales, culturas, religiones y regiones (tanto climáticas como topográficas). Tal como especulé en la apertura de este

67 Thomas Fuchs, *op. cit.*

68 Gertrud Nunner-Winkler, "Geschlecht und Gesellschaft", en Hans Joas (ed.), *Lehrbuch der Soziologie*, Frankfurt, Campus, 2001, pp. 265-287.

libro,[69] una continuación consecuente de estas reflexiones conduce a suponer que pueden encontrarse diferencias fenomenológicamente identificables– comparables al ejemplo del lanzamiento de la pelota– entre pobres y ricos, alemanes orientales y occidentales, viejos y jóvenes, adultos con y sin hijos, educados y no educados, y también entre personas flexibles e intransigentes, habitantes de la ciudad y del campo o entre partidarios de la izquierda y de la derecha. ¿Acaso los jóvenes que provienen de condiciones no privilegiadas abren el frasco de mermelada de manera diferente a los jóvenes burgueses educados porque se acercan de manera diferente a los objetos, oportunidades y posibilidades del mundo, porque perciben otras situaciones peligrosas y otras estrategias defensivas? ¿Las personas de orientación política de izquierda lanzan la pelota de manera diferente a las de derecha? También me parecen interesantes otras preguntas, como por ejemplo: ¿las personas religiosas expresan en su *habitus* corporal otro modo de estar colocados en el mundo que los ateos? ¿El hecho de haber crecido al norte o al sur de los Alpes, en las montañas o en el mar, produce diferencias en la manera de relacionarse con el mundo? Retornaré sobre esto más adelante.

Desde una perspectiva diferente pero emparentada, los análisis de Bourdieu acerca de las formaciones de *habitus* también dejan en claro que la manera en que los sujetos "acogen el espacio" –es decir, la manera en que se posicionan en él, se comportan respecto de él y *se mueven a través de él*– está vinculada con su posición social y con sus experiencias biográficas (en especial con la línea de trayectoria biográfica ascendente o descendente). El modo en que nos paramos, nos sentamos o caminamos –despatarrados, derechos, con la cabeza alta y con el "pecho henchido", o más bien con la mirada hundida, agazapados, retraídos– y la manera en que nos movemos –con atención pero tímidamente al borde del espacio, la banqueta o la calle, o tendiendo siempre hacia el medio– no solo expresan nuestra actitud ante el mundo, nuestra experiencia del mismo y nuestras expectativas correspondientes, sino que también dicen mucho acerca de nuestro posicionamiento en el espacio social, el cual está determinado por la distribución del capital económico, cultural, social y simbólico. Como es sabido, Bourdieu documentó y discutió con gran detalle este vínculo entre las luchas y posicionamientos en el espacio social y la relación corporal con el mundo (relación que se manifiesta en diferencias en el modo en que se come y se bebe, en la vestimenta, el deporte, los comportamientos de salud e higiene, etc.).[70] Por ejemplo, la actitud fundamental ante el mundo puede ser más bien pasiva o activa, defensiva u ofensiva, o también *abierta* o *cerrada*. Estas opciones dico-

69 Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 374-413.

70 Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988.

tómicas de actitudes no son de ninguna manera variaciones de la misma relación, sino que constituyen dimensiones diferentes de la relación con el mundo que pueden aparecer de manera combinada. Así, por ejemplo, una actitud pasiva ante el mundo puede ir de la mano con una relación orientada a la defensa y el cierre que se focaliza en *la defensa ante el peligro* –e impide la resonancia–, o con una actitud sensible a la resonancia, de escucha y mirada abiertas.

De hecho, una de las diferencias fundamentales en la experiencia del mundo parece radicar en la percepción de la fuente del movimiento: ¿acaso *el mundo viene hacia nosotros* y nos coloca ante desafíos y pruebas de confirmación, o más bien *nosotros vamos hacia él*, buscando lugares que se adecúen a nosotros, aspirando a seductoras cimas de montaña? Volveré a esta crucial pregunta en breve; por el momento, solo me interesa dejar en claro que, más allá de la relación material que los órganos particulares –el estómago, la voz, la mano o el ojo– tienen con el mundo, nuestro cuerpo como totalidad se encuentra en una relación de respuesta con este, de manera que el cuerpo como tal constituye un *órgano de resonancia*. Por ello, como vimos con el ejemplo del mesmerismo, en la historia de la medicina siempre se intentó (y en prácticas alternativas se sigue intentando) interpretar las *enfermedades* como reacciones del cuerpo, visibles y tangibles, a trastornos en nuestra relación con el mundo. Y, lo que es más, algunos médicos como Louis R. Grote[71] y Kurt Goldstein[72] ven la causa de las enfermedades en la pérdida de la capacidad de resonancia o de responsividad, y en consecuencia definen la salud como una capacidad de resonancia (o de responsividad) del organismo ante el mundo.[73] En cierto sentido, Thomas Fuchs reformula este hallazgo desde la neuropsicología actual cuando considera que la prestación fundamental del cerebro humano consiste justamente en la conformación y el aseguramiento de esta capacidad de resonancia; el cerebro media y organiza la relación fluida entre espíritu, organismo y mundo circundante y, por tanto, debe ser entendido como un órgano de resonancia (y no como un órgano de representación).[74]

71 Louis R. Grote, *Grundlagen ärztlicher Betrachtung: Einführung in begriffliche und konstitutionspathologische Fragen der Klinik für Studierende und Ärzte*, Berlín, Springer, 1921.

72 Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus: Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Múnich, Fink, 2014.

73 Louis R. Grote, *op. cit.*; Kurt Goldstein, *op. cit.*; Bernhard Waldenfels, *op. cit.*, pp. 14, 457-459. Lo mucho que los análisis del propio Waldenfels les deben a tales reflexiones se pone de manifiesto cuando explicita que su concepto de "responsividad" "tiene un precursor en la medicina, a saber, Kurt Goldstein, quien en el caso de la enfermedad habla de una carencia de responsividad o de una falta de capacidad y disposición de respuesta por parte del organismo" (*ibid.*, p. 326).

74 Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, pp. 163 y ss.

Una forma de trastorno en la relación entre el organismo y el mundo circundante que resulta especialmente instructiva para la sociología de la relación con el mundo es el (a veces mórbido) *trastorno del sueño* que afecta de diferentes formas a los sujetos tardomodernos. Este trastorno es interesante en el presente contexto porque dormir –y sobre todo *quedarse dormido*– presupone que el sujeto esté dispuesto a renunciar (momentáneamente) a su "punto de vista" y a su "posición" frente al mundo, y encomendarse a él en una actitud indefensa y horizontal. *Quedarse dormido* presupone una disposición a *dejarse caer* y, al mismo tiempo, a *soltar el mundo*. Esta disposición solo puede tenerla quien le adscriba al mismo un carácter mínimamente sostenedor o albergador, y que también pueda sentirlo debajo de las envolventes sábanas (que pueden fundar un espacio oscuro y cálido similar a la placenta).

Pero incluso en el sueño, cuando logramos hundirnos en el estado en que el mundo "inspira y espira a través de nuestro cuerpo",[75] nuestra postura corporal parece expresar la forma fundamental de nuestra relación con el mundo; este es el motivo por el cual siempre se intentó (y se sigue intentando) derivar rasgos del carácter de la posición de sueño preferida (por ejemplo, la *posición de "estrella de mar"* –boca arriba y con los brazos extendidos–, *la posición fetal, la del "soldado"* –con los brazos pegados al cuerpo–, *sobre el propio estómago* o *abrazando la almohada*).[76]

Nuestra relación con el mundo, entonces, no se desvanece simplemente cuando dormimos, sino que sigue operando en terrenos vegetativos y subliminales. Esto ya lo vimos con Adorno, quien señalaba que nuestro vínculo *con el viento* durante el sueño revela si somos felices o no. Sin embargo, también lo sentimos a nivel corporal en la diferencia entre el sueño tranquilo, reanimador y profundo, y el sueño ligero e intranquilo –del que nos despertamos asustados y en el que parecemos exponernos a todo tipo de miedos y tensiones– y, por supuesto, también en lo que soñamos. El resultado de estas reflexiones es entonces el siguiente: como en el caminar y en el estar parado, también en el dormir se expresan nuestros vínculos con el mundo –y sus posibles trastornos–; por tanto, también podríamos comenzar en este ámbito una investigación de la calidad de las relaciones con el mundo.

75 Hansjürgen Bulkowski, *op. cit.*

76 Así lo proclama un titular de un portal femenino, apoyándose en descubrimientos de la investigadora del sueño Chris Idzikowska: "Esto es lo que revela sobre usted su posición de sueño. Posiciones de sueño descifradas: cinco tipos que dan información sobre su carácter", *Madonna24*, 5 de enero de 2012; de manera similar procede otro artículo que se basa en el psiquiatra Samuel Dunkell: "Was Schlafpositionen über uns verraten", *Welt*, 7 de julio de 2008, disponible en línea.

6. REÍR, LLORAR Y AMAR

Como han dejado en claro las reflexiones precedentes, sería falso suponer que los seres humanos disponen en primera instancia de una relación corporal con el mundo y que solo luego desarrollan, en paralelo, un vínculo emocional y cognitivo. Porque, claramente, no se trata de diferentes relaciones o vínculos, sino solo de diferentes aspectos de una y la misma relación con el mundo. Los seres humanos están irrevocablemente relacionados con el mundo ("*être au monde*", como dice Merleau-Ponty) y se encuentran determinados por esta relación, y en este vínculo se solapan todos aquellos aspectos. Por lo tanto, un análisis que primero investigue los vínculos corporales para luego focalizarse separadamente en las relaciones cognitivas y mentales resulta en principio problemático. Solo puede abordarse de manera adecuada con esta problemática si se deja en claro que solo le interesan las formas corporales, emocionales y/o cognitivas de expresión del vínculo con el mundo y que su atención está dirigida a los vínculos de resonancia *entre* estas dimensiones.

Como ya vimos en varias ocasiones, el cuerpo se muestra como doblemente responsivo: por un lado, modera el vínculo entre el sujeto y el mundo circundante, y, por otro, media la relación entre el cuerpo vivo y la persona psíquicamente construida. Por ello, siguiendo a Max Scheler y a Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels señala que el cuerpo vivo del ser humano habla algo así como un lenguaje, al cual otros sujetos reaccionan corporalmente en la interacción. Contestan a una sonrisa con una sonrisa (siempre y cuando no hayan erigido un bloqueo de resonancia intencional o patológico) y tienden a contagiarse de un bostezo, o a asustarse ante ojos desorbitados y puños apretados, etc. Waldenfels escribe:

> La corporalización y desubjetivación de la expresión abre [...] el campo para una *intercorporalidad* y un *intermundo* en el que lo propio y lo ajeno se entrelazan, se anudan y se penetran mutuamente [...]. Así surge la posibilidad de una conversación encarnada en la cual el gesto responde al gesto. [...] El lenguaje corporal se compacta, y se convierte en una conversación corporal.[77]

Estas formas corporales de resonancia social que solo en casos excepcionales traspasan el umbral de la conciencia pueden observarse ante todo en situaciones de interacción discursiva; por ejemplo, cuando dos personas se enfrentan en una impetuosa discusión argumentativa. Generalmente, aquel que cree haber propiciado un importante golpe argumentativo se inclina hacia adelante, mientras que el otro se dobla hacia atrás; cuando le toca a él usar la palabra,

77 Bernhard Waldenfels, *op. cit.*, p. 477.

también se modifica la postura corporal. Otro fenómeno interesante de resonancia social-corporal, aunque "mudo" y no cargado de sentido, puede observarse en un auditorio lleno durante una conferencia. En general, los espectadores se sientan reclinados hacia atrás o, en su defecto, inclinados hacia adelante y con los brazos apoyados en la mesa. Cuando uno de los espectadores modifica su posición de una postura a la otra, el que se sienta al lado tiende a imitarlo de manera irreflexiva. Quien quiera comprobar esto advertirá que dispone de un sorprendente "poder de movimiento" sobre la fila de espectadores en la que está incluido; sin embargo, esto no ocurre cuando uno está peleado con quien se sienta al lado. Quizás, por medio de un diseño experimental adecuado, pueda obtenerse a partir de este fenómeno un análisis instructivo de los vínculos de resonancia en una universidad (o una empresa).

La risa y el llanto constituyen expresiones corporales inmediatas que no tienen ninguna causa corporal,[78] sino que son reacciones frente a "conmociones" mentales, anímicas o psíquicas. Como lo mostró en particular Helmuth Plessner, en ambos casos se trata de propiedades que son específica y exclusivamente humanas; y quisiera agregar que en ellas se pone de manifiesto la *capacidad de resonancia* especial de los sujetos humanos, la cual resulta de su posicionamiento descentrado o "excéntrico" ante el mundo circundante. "No importa cómo sean los encadenamientos físicos [que provocan la risa o el llanto]; para el conocimiento del vínculo del ser humano con su cuerpo y el mundo, no son indiferentes", escribe Plessner con total razón.[79] De manera provocadora, el autor comprende ambos fenómenos –tanto la risa como el llanto– como una suerte de reacción evasiva y "límite" del ser humano a trastornos o irritaciones manifiestas de sus vínculos con el mundo y con el cuerpo; es decir, como formas de expresión de una crisis, e incluso de una "desorganización" en la relación de una persona con su cuerpo y en su comportamiento ante una situación externa.[80]

Así, Plessner interpreta la risa y el llanto como reacciones mediadoras bajo condiciones en las que un sujeto pierde el control y ya no es capaz de adoptar una *toma de posición* racional y unívoca ante el mundo, y, más radicalmente, como una reacción a condiciones bajo las cuales "ya no es posible ninguna relación en el mundo ni con el mundo".[81] Este punto de vista me parece en última instancia inadecuado, puesto que se centra unilateralmente en los aspectos de

78 Las lágrimas que surgen como producto de la irritación de los ojos no son en sentido estricto llanto; los ataques de risa provocados, por ejemplo, por el consumo de cannabis o por el cansancio deben, no obstante, ser "traducidos" en contenidos mentales "cómicos": la droga y la fatiga aumentan la disposición a la risa, pero no la causan inmediatamente.

79 Helmuth Plessner, *La risa y el llanto*, *op. cit.*

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*

trastorno e irritación de la relación con el mundo. Plessner pasa por alto que tanto la risa como el llanto son modos de experiencia y comportamiento que le permiten al ser humano convencerse del carácter intacto de su relación con el mundo, porque lo colocan en una *relación de resonancia* con el mismo (aunque, por supuesto, lo hacen de maneras diferentes).

Reír y llorar no pueden ser solo la *expresión* de vínculos intactos con el mundo, sino que a menudo también los (re)constituyen. Por tanto, comprender ambos fenómenos como modos de crisis me parece falso. Solamente quien "ya no tiene más de qué reírse" ni "más lágrimas que derramar" se encuentra verdaderamente en una crisis existencial, porque sus relaciones con el mundo y consigo mismo están "petrificadas". Las lágrimas, en cambio, son los síntomas externos visibles de una literal fluidificación del vínculo con el mundo; como el propio Plessner señala con acierto, indican que un sujeto está tan conmovido por un estado de cosas que "la distancia 'normal' respecto de los objetos se quiebra", surgiendo una "impresión conmocionante, conmovedora, movilizante y movilizadora" en la que "el ser humano y el mundo se compenetran" y el ser humano se pone literalmente "a sonar".[82] Según creo, es debido a esta experiencia de resonancia que los seres humanos suelen decir que cierta película, obra literaria o pieza musical *es tan bella que los emocionó hasta las lágrimas*; o, más aún, miden la calidad y la belleza de la obra en términos de cuánto los hizo llorar ("¡el film era *tan* bello que me hizo llorar *mucho*!"). Evidentemente, esto contradice la idea simplista de que las lágrimas son una mera expresión de un sentimiento negativo de sufrimiento o dolor; porque, si esto fuera así, ¿cómo podría interpretarse el llanto como una experiencia positiva o bella? De hecho, estos fenómenos no hacen más que confirmar que las experiencias de resonancia no son emociones; retornaré sobre esto en la sección tercera del capítulo V.

De manera similar, los innumerables espectáculos de comedia escenificados mediáticamente y el gran éxito de las series cómicas de televisión parecen expresar la indomable necesidad de *reír* de la sociedad tardomoderna. No hace falta consultar aquellas investigaciones médicas que intentan demostrar que la risa fortalece la resiliencia del organismo e incluso tiene efectos curativos para comprender que, detrás de esta industria de la risa, lo que quizás se esconda es una institución cultural orientada a reparar el vínculo con el mundo reificado y hostil a la resonancia que es característico de la sociedad actual. Sin embargo, en términos de la teoría de la resonancia, es mucho más difícil clasificar la risa que el llanto. Como señala Plessner con perspicacia, la risa y el llanto se vinculan a dos "órganos" diferentes del procesamiento del mundo: la risa y la broma, escribe, se dirigen al espíritu y al entendimiento, mientras que el llanto parece tener su sede en la *conciencia*

82 *Ibid.*

moral (o el ánimo) y en el *corazón*.[83] Si bien ambas son formas de expresión corporal, la risa parece ser una reacción más intelectual a estímulos cognitivos, mientras que el llanto constituye una reacción emocional a una *conmoción "anímica"*. Ahora bien, dado que las operaciones cognitivas pueden ser muy complejas y fragmentarias, y no necesariamente "afinan" al sujeto;[84] es posible reír en ausencia de resonancia. Por ejemplo, en situaciones de profunda desesperación ante una situación que se lee como "seria", la risa expresa justamente un estado de profunda *alienación* respecto del mundo y de sí mismo; lo mismo sucede cuando uno se ríe por la miseria, el destino o la desesperación de otro. Aquí la alienación se muestra también como una ausencia de empatía. Esta diferencia entre la risa y el llanto aparece representada en incontables libros, películas y canciones en que los villanos ríen (burlonamente); en cambio, cuando *lloran* pierden su estatus como malvados porque evidencian una *capacidad de resonancia*. Cuando la banda de rock Black Sabbath, que desde siempre opera en el límite con el satanismo y la transvaloración ocultista de los valores cristianos, presenta una canción titulada "El diablo lloró",[85] no solo perturba –con refinamiento– la concepción corriente del bien y el mal, también crea una imagen prácticamente imposible.

A pesar de todo esto, me parece evidente que, por regla general, la risa y el llanto son formas de expresión de relaciones resonantes con el mundo. Cuando nos imaginamos un mundo (o un ser humano)[86] *sin risa ni llanto*, obtenemos una buena representación de cómo sería un mundo (o una vida) hecho de relaciones carentes de resonancia; y es probable que un mundo así sea técnica, social e intelectualmente posible.

En cambio, cuando la risa de una sociedad se concentra cada vez más en escenificaciones mediáticas específicas, producidas bajo las condiciones de la industria cultural y accesibles en forma de mercancías –y cuando, al mismo tiempo, pierde la capacidad (y las instituciones) de duelo–, es posible que se abra un punto de partida empírico para el *análisis y la crítica de las condiciones de resonancia*. Quizás pueda medirse no solo el logro o el fracaso de una vida individual, sino también la calidad de una forma de vida común, a la luz de cómo y con qué frecuencia se ríe y se llora en ellas.

Al lector atento seguramente no se le haya escapado que, en lo discutido hasta aquí acerca de las relaciones corporales con el mundo, ha faltado un momento

83 *Ibid.*

84 *Ibid.*

85 Se trata de una de las tres canciones de su compilación *The Dio Years*, de 2007.

86 Un ejemplo literario de esto lo proporciona James Krüss en su clásico de la literatura juvenil alemana, *Timm Thaler oder das verkaufte Leben* (que apareció por primera vez en 1962). Allí, la pérdida de la capacidad de reír congela de manera impresionante la relación con el mundo del joven protagonista, al tiempo que su adversario se revela como ejemplo paradigmático de alguien que ríe sin resonancia.

decisivo, a saber, el de la relación sexual (y erótica). El acto de amor parece ser elemental para el vínculo humano con el mundo al menos en tres sentidos: en primer lugar, porque se trata de una forma intensiva y corporal de *compenetración* entre el sí mismo y el mundo; en segundo término, porque se trata de un acto de (potencial) *creación de mundo*; y, por último, porque posibilita una forma de *fusión entre el sí mismo y el mundo*.

En la unión sexual, el sujeto y el mundo se tocan y se compenetran de manera inmediata y corporal (en este caso, en la forma de otro sujeto), y lo hacen con una intensidad sin parangón. El sexo implica una renuncia a la capa de protección íntima frente al mundo para dar lugar a una relación genuina (y placentera) con este. En este acto y a través de él, los sujetos pueden dejar (cuando procrean) una huella viva (y resonante) en el mundo; se enajenan en el mundo. La motivación del ser humano de generar, es decir, su deseo de *no pasar por el mundo sin dejar huella*, de *marcar una diferencia*, puede ser reinterpretado como un *deseo de resonancia*: a través de los hijos y también por medio de las "obras", puede lograrse que el mundo responda a la propia existencia o, por decirlo de otra manera, es por medio de los hijos y las "obras" que la propia existencia sigue vibrando en el mundo incluso después de la muerte. De esta manera, a través de la copulación también se crea mundo. Sin embargo, en la experiencia subjetiva el clímax de la unión sexual suele aparecer como un momento de *fusión* con el mundo (en primera instancia, por supuesto, con la otra persona; pero, además, como lo remarca por ejemplo Hermann Schmitz, en el orgasmo –como punto de inflexión de la tensión hacia expansión– tiene lugar también una transformación del vínculo corporal con el mundo en general, transformación que puede traer aparejada una apertura máxima hacia el mundo y un difuminarse de los límites).

En este punto queda claro que el vínculo sexual tampoco puede interpretarse bien como una relación puramente corporal-orgánica, ya que está íntimamente vinculado con una relación erótica con el mundo, una relación con una fuerte carga espiritual y simbólica. A pesar de ello, aquí resulta instructivo, en términos de la teoría de la resonancia, escindir la sexualidad del erotismo. Por supuesto, el sexo puede ser un acto más o menos mecánico, como un tipo de trabajo artesanal o como una forma de arte que "no significa nada" para las personas que participan en él. La relación corporal puede ir entonces de la mano de una ausencia total de resonancia psíquica. Puede suponerse que estas formas de sexualidad existen en la industria pornográfica o en la prostitución; no casualmente, Axel Honneth ve en ellas una forma ilegítima de reificación intersubjetiva.[87] En el presente contexto, lo decisivo es que esta forma de relación sexual no tiene

87 Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007.

ninguna influencia en las dimensiones (psíquicas) restantes de la relación con el mundo; no afecta de ninguna manera el modo en que los sujetos se sienten colocados en él, o solo lo hace de manera negativa, porque el mundo o los otros permanecen totalmente mudos y externos a pesar del intenso frotamiento y la "inflamación" corporal.

A diferencia de ello, el fenómeno de la atracción erótica, que ya mencionamos en la forma de la "inflamación de los ojos" tratada por Platón y Baudelaire, se caracteriza justamente por transformar en su totalidad la relación con el mundo del sujeto, en la medida en que genera en el cuerpo y el espíritu una cierta disposición a la resonancia, abriéndolos al máximo a la presencia del otro. Sin embargo, la transformación de la calidad de la relación no se limita de ninguna manera al vínculo con la persona amada: quien está enamorado se coloca en el mundo de una manera diferente y transfigurada, puesto que dispone de ese "hilo vibrante" con el mismo que, en el ejemplo de Anna del prólogo, identifiqué como el criterio decisivo de una relación resonante. La frase "(de repente) el mundo está lleno de violines"[88] lo expresa de manera muy precisa: quien tiene un hilo libidinoso con el mundo (en la forma de el o la amante) *escucha al mundo cantar*; la historia cultural vive justamente de los testimonios y las imaginaciones de esta transformación, que con frecuencia va ligada a percepciones más intensas de la naturaleza y a una estetización de la vida cotidiana. En lugar de las incontables creaciones de la alta cultura que se inspiran en esta transformación,[89] quisiera introducir aquí un documento de la cultura popular elegido al azar (y que desempeñará un rol importante más adelante en otro contexto): el *hit* "La Luna" (1989), en apariencia bastante simple, de Belinda Carlisle. Su letra dice así:

88 Rosa se sirve aquí de la expresión alemana *Der Himmel hängt voller Geigen*, que significa literalmente 'el cielo está lleno de violines'. [N. del T.]

89 Para citar un ejemplo actual, en una colección de poemas del filólogo y poeta Dirk von Petersdorff, se encuentra el siguiente formidable poema, que también hace manifiesta la resonancia como una modificación característica del espacio: "Si no nos hubiéramos encontrado / habría en todos los colores un pálido gris / el joven roble lleno de hojas / y sin agudas puntas amarrillas oscuras, ¡wow! / que trepan presurosamente en el cielo profundo. // En el aire azul de septiembre / hablaré de enojos sin fin, / en lugar de acostarme en el pasto junto a ti / cuando altas torres de nubes blancas se parten. // No sabría exactamente qué hacer // en esta larga carrera definida, / ¿qué sería lo genial de ir de compras un viernes?, / y no conocería tus suspiros. // La curva de la vida siempre se arrastraría / sin picos dulces, salvajes, empinados, / ahora puedo oler pulso a pulso el aire del otoño, / cuando las bellotas golpetean en la calle matutina. // Ahora ya no debo mirar fijamente las fallas, / el amor me ha quitado la envida / llegas; escucho crujir la escalera de abajo, / y pronto este pequeño apartamento se vuelve amplio"; Dirk von Petersdorff, *Nimm den langen Weg nach Haus*, Múnich, Beck, 2010, p. 74.

Recuerdo cuando te conocí
Todas las estrellas colgaban suspendidas en el aire
En esos momentos, nada importaba
Solo la manera en que me atrapaste con tu mirada
Caminábamos, hablábamos
Nos reíamos del estado de nuestras vidas
De cómo nuestros destinos nos cruzaron
Mientras la luna subía frente a nuestros ojos

Sin parar, la noche caía
En lo profundo de nuestro interior
Sin parar, una luz brillaba

Ah, la luna, la luna
La noche que caímos bajo el hechizo de la luna
Ah, la luna, la luna
La luz que me llevará de nuevo a ti
La luz de la luna

En los hoteles, en los cafés
Todo el mundo estaba loco de romance
En el puerto, el agua iluminada por la luna
Todos los barcos se bamboleaban en un baile
Entonces me sostuviste y me besaste
Y supe que tenía que estar contigo
No me preguntaste; solo me llevaste
A la pequeña cama en tu pequeña habitación.

La canción da luego un vuelco sobre el cual retornaré en el capítulo IX. Por supuesto, en este tipo de creaciones se expresa sobre todo la representación del amor entre las personas como la "forma pura" de la relación de resonancia, representación predominante en el Romanticismo. En esta "forma pura" el sujeto quiere convertirse, en todo su modo de existencia, en una *respuesta relacionada* con la otra persona; de esta manera, como lo dice Rainer Maria Rilke, la relación amorosa se transforma en un "arco" que "de dos cuerdas arranca una voz".[90] Como lo mostraré en la primera sección del capítulo VII, esta represen-

90 "Pero todo lo que a ambos nos atañe / nos enlaza, a ti y a mí como un arco / que de dos cuerdas arranca una voz. / ¿Sobre qué instrumento estamos tendidos? / ¿Qué violinista nos tiene en la mano? / ¡Oh, dulce canción!"; Rainer Maria Rilke, "Canción de amor", en Rainer Maria Rilke, *Nueva antología poética*, Madrid, Espasa Calpe, 2000.

tación constituye la base de la concepción de la familia como "puerto de resonancia" que es constitutiva de la modernidad.

En esta instancia solo me interesa reformular la diferencia entre sexualidad y erotismo como la diferencia entre un vínculo con el mundo que tiende a la fijación y la dureza, y una relación que lo fluidifica. Según creo, esta diferencia es importante porque el deseo de una relación fluidificante y resonante, que constituye la quintaesencia de la relación erótica,[91] también puede extenderse a otras esferas del mundo como el cuerpo (del otro), y luego aparece como relación erótica o "libidinosa", tal como lo vimos en el prólogo en referencia a la diferenciación que Marcuse establece entre *logos* y *eros*.[92] Este proceso (la transformación de la sexualidad fijada represivo-genitalmente a una sexualidad panerótica que abarca todas las zonas corporales del vínculo con el mundo), escribe Marcuse, "envuelve no solamente una liberación, sino también una *transformación* de la libido: de la sexualidad constreñida bajo la supremacía genital a la erotización de toda la personalidad";[93] un poco más adelante, Marcuse señala también que un vínculo "órfico" con el mundo de estas características "cubre la realidad con relaciones libidinales que transforman al individuo y su medioambiente".[94] Por supuesto, la teoría de la libido de Sigmund Freud y su interpretación más tardía de *eros como pulsión de vida* abre el camino para este tipo de reflexiones. En línea con esta teoría, Waldenfels intentó demostrar que existe algo así como un *deseo responsivo* fundamental –o un deseo de responsividad– que determina la relación humana con el mundo.[95] Como lo expone Marcuse en su teoría de la sublimación represiva,[96] en una sociedad hipersexualizada –en la que las energías libidinales pueden evacuarse rápidamente a través

---

Al respecto, véase también Angelika Krebs, "'Wie ein Bogenstrich, der aus zwei Saiten eine Stimme zieht': Eine dialogische Philosophie der Liebe", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nro. 5, 2009, pp. 729-743.

91 De hecho, en el deseo erótico mismo, que en primera instancia se dirige al cuerpo y la persona del otro, parece incluso esconderse, o al menos reflejarse, el deseo de una relación con el mundo panerótica y resonante: a menudo, amamos a –o nos enamoramos de– alguien cuando él o ella se encuentra en completa resonancia consigo mismo y con el mundo, cuando está entregado a una cosa, cuando (olvidándose de sí mismo) baila, juega o "arde" de entusiasmo. Amamos más a nuestros amados precisamente cuando todo su cuerpo expresa resonancia; así aparece su imagen ante nuestros ojos.

92 Véase, por ejemplo, la discusión de Marcuse acerca de la posibilidad de relaciones de trabajo libidinales, que él ve vinculadas a una vivencia "fundamentalmente diferente" de la naturaleza y el mundo; Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, 1983, pp. 163 y ss.

93 *Ibid.*, 186.

94 *Ibid.*, 192.

95 Bernhard Waldenfels, *op. cit.*, pp. 338, 342, 518 y ss.

96 Herbert Marcuse, *op. cit.*, sobre todo pp. 183-203.

de la pornografía o en otros actos sexuales libres de resonancia–, es posible vivir la sexualidad sin resonancia, y deserotizar y "reificar" las restantes esferas vitales o relaciones con el mundo. Para Marcuse, este es precisamente el estado de una sociedad capitalista represiva-liberalizada que se encuentra constreñida por el principio de intercambio y rendimiento, y que aliena así de manera fundamental las relaciones humanas con el mundo, en el sentido de una doble carencia de resonancia. A lo largo de estas reflexiones, por más especulativas que a primera vista puedan parecer, la sexualidad socioculturalmente organizada y limitada aparece como un punto de partida para un análisis de las condiciones sociales de resonancia.

III
Apropiación y experiencia del mundo

1. Inscripción y expresión: el cuerpo mundanizado como sí mismo configurado

Tanto en la sociología como en la psicología y en la filosofía, y aún más en el debate *entre* estas disciplinas, la cuestión de la definición de los conceptos de persona (o sí mismo), sujeto, cuerpo vivo [*Leib*] y cuerpo físico [*Körper*] –y del vínculo preciso entre los mismos– es controvertida y está repleta de equívocos;[1] todo intento de lograr una claridad conceptual definitiva solo parece invocar nuevos problemas.[2] Por esta razón, en los capítulos precedentes he renunciado a separar de forma sistemática al cuerpo vivo del cuerpo físico; sin embargo, es evidente que el hecho fundamental de la "posicionalidad excéntrica" del ser humano, analizada sobre todo por Helmuth Plessner, tiene dos implicaciones: por un lado, que los sujetos humanos *son cuerpos vivos* (que perciben y actúan) y, por otro, que pueden relacionarse (reflexivamente) con su cuerpo; es decir, que están en condiciones de percibirlo como un objeto en el mundo y, por tanto, también *tienen un cuerpo físico*.[3]

1 En alemán, existen dos palabras para referirse al cuerpo: *Leib* y *Körper*. El primero refiere a la corporalidad subjetivamente vivida y experimentada, mientras que el segundo alude al cuerpo físico u objetivo estudiado por la medicina o la biología. Esta distinción terminológica es central en la tradición fenomenológica fundada por Edmund Husserl, tradición de la cual Helmuth Plessner es tributario. [N. del T.]

2 Véase Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2000, pp. 15-21.

3 Helmuth Plessner, *La risa y el llanto*, *op. cit.*; Gabriel Marcel, *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 2003; Thomas Fuchs, *op cit.*, p. 15-27. La expresión más ilustrativa de este carácter doble de la corporalidad humana es el ejemplo, ubicuo en la discusión y la tradición fenomenológica, de cómo se tocan entre sí las dos manos de un mismo sujeto. Aquí las percepciones del cuerpo vivo y el cuerpo físico se solapan o alternan.

Para una sociología de la relación con el mundo que intenta analizar el vínculo entre sujeto y mundo como recíprocamente constitutivo y sociohistóricamente contingente, lo anterior significa que el organismo humano como cuerpo vivo es parte del sujeto, y como cuerpo físico, parte del mundo. Desde esta perspectiva, el cuerpo físico puede aparecer como *medium* o "mediador" entre el sí mismo (reflexivo) y el mundo,[4] sin que esto implique la aceptación del dualismo cartesiano entre cuerpo y alma (de hecho, Plessner y los fenomenólogos apuntan a superarlo). El reconocimiento de este rol de mediación no implica entonces suponer un sí mismo o una conciencia reflexiva carente de corporalidad que sí tiene un cuerpo físico, porque este reconocimiento es compatible con la convicción de que el cuerpo vivo pertenece de forma esencial al sujeto o el sí mismo. A la conciencia solo puede manifestársele un mundo a través del cuerpo y, a la inversa, la conciencia misma debe ser pensada como corporal.

Para la sociología de la relación con el mundo, esto significa dos cosas. En primer lugar, que no hay mundo sin cuerpo vivo ni cuerpo vivo sin mundo.[5] Y, por otro lado, que el cuerpo físico es el órgano o *medium* que posibilita la percepción y la vivencia del mundo, como también, a la vez, el medio e instrumento a través del cual el sujeto se expresa en el mismo e influye en él actuando. La experiencia (pasiva) del mundo y su apropiación (activa)[6] están, en igual medida, mediadas corporalmente.

4 Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, pp. 210-264.

5 "El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que nada más es proyecto del mundo; mas el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que él mismo proyecta. El sujeto es ser-del-mundo y el mundo sigue siendo 'subjetivo' [...]. El mundo, cual hemos intentado mostrarlo, como unidad primordial de todas nuestras experiencias en el horizonte de nuestra vida y término único de todos nuestros proyectos"; Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, pp. 437-438. Véase también Peter Schmid, "Der Leib als wahrnehmendes Ich: Die Phänomenologie der Wahrnehmung bei Maurice Merleau-Ponty", en Walter Grond, Beat Mazenauer (eds.), *Das Wahre, Falsche, Schöne. Reality-Show*, t. 1, Innsbruck, Studienverlag, 2005, pp. 37-42. En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty acentúa la idea de un entrelazamiento primordial entre cuerpo y mundo en el aparentemente esotérico concepto de la "carne" del mundo, concepto que reemplaza al de cuerpo vivo; es a partir de la carne que se constituyen el cuerpo vivo y el mundo –y, por tanto, el sujeto y el mundo–: "El mundo visible no está 'en' mi cuerpo, y mi cuerpo no está, en última instancia, 'en' el mundo visible: carne aplicada a una carne, el mundo no lo rodea ni es rodeado por él. [...] Hay inserción recíproca y entrelazamiento de uno en el otro"; Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

6 Como se verá, Rosa emplea el concepto de "apropiación" en dos sentidos diferentes. En algunos pasajes, lo usa como contraconcepto de la "asimilación transformadora", es decir, como el costado activo de las relaciones *alienadas* con el mundo. Pero en otros casos –como en el presente capítulo–, se sirve de él en un sentido más general, esto es, como una noción que alude al costado activo o intencionalista de *toda* clase de vínculo

En términos de un modelo heurístico, el cuerpo físico puede conceptualizarse de dos maneras: por un lado, como una "membrana" en la que el mundo "se inscribe desde afuera" *dejando sus huellas* (*inscripción*) y, por otro, como una instancia que expresa la autocomprensión subjetiva y reflexiva, y los impulsos físicos del sujeto, su "personalidad" (*expresión*). A través del cuerpo el mundo se inscribe en el sujeto (entendido este como la unidad del cuerpo vivo y el sí mismo reflexivo), y también este se expresa en aquel.

Sin embargo, es falso un modelo en que el sí mismo y el mundo son pensados como dados de manera independiente: creo ya haber dejado en claro que el cuerpo no aparece entre el sí mismo y el mundo, sino que es el punto de partida constitutivo de ambos. En cuanto parte integral del sujeto, hace posible la percepción y, con ello, la vivencia receptiva del mundo y la intervención intencional y activa en él: una relación no corporal con el mundo es impensable porque también la intencionalidad "puramente espiritual" o reflexiva es, en última instancia, solo pensable como intencionalidad corporizada. En cuanto elemento del mundo (tal como otras cosas mundanas), el cuerpo físico aparece como un objeto que podemos contemplar, investigar, configurar, disciplinar, emplear y utilizar, y en el cual también se hacen visibles las influencias del mundo (y las huellas de nuestro enfrentamiento con él).

En el capítulo anterior, he puesto de manifiesto la manera en que la *hexis*, es decir, nuestra postura corporal, expresa nuestra relación con el mundo en su totalidad. En el cuerpo (en la mirada, el modo de caminar, la sonrisa, la postura de la cabeza y los hombros, etc.) puede leerse el modo en que un sujeto está colocado en el mundo. Si bien la relación con el mundo implica, necesariamente, momentos cognitivos, evaluativos y reflexivos que no son *per se* de naturaleza corporal, es también inevitable que esta asuma, en ese sentido, una dimensión encarnada.[7] Así, el cuerpo se muestra también como una superficie de resonancia incluso cuando no queremos comunicarle "al mundo" nuestra vida interna; por ejemplo, cuando nos sonrojamos, palidecemos, temblamos de miedo o ira o sentimos que se abre "el suelo bajo nuestros pies", o cuando sufrimos de trastornos somáticos como el insomnio y la obesidad.

A la inversa, sin embargo, también "usamos" nuestro cuerpo como superficie de configuración para hacer visible en él nuestra autocomprensión reflexiva y la imagen que tenemos de nosotros mismos. Esto se manifiesta en cómo nos vestimos, peinamos, maquillamos y adornamos, en la manera en que entrenamos y disciplinamos el cuerpo poniéndolo bajo nuestra voluntad y, finalmente, en

---

con el mundo. En este último sentido, la "asimilación transformadora" y la "apropiación" (muda o alienada) serían dos formas diferentes de apropiación del mundo. [N. del T.]

7 Al respecto, véase también Matthias Jung, *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*, Berlín, Campus, 2009.

ciertos cambios corporales directos, como las cirugías estéticas, en los que reificamos el cuerpo, en un sentido literal, al convertirlo en un objeto configurable.

Como resultado de estas reflexiones, es posible sostener que la relación corporal con el mundo manifiesta, hacia ambos lados y en cada caso de manera doble, conexiones mudas o resonantes, dependiendo de las direcciones de movimiento que se tengan en cuenta. Consideremos primero el vínculo entre el sí mismo y el cuerpo. Aquí se muestra (de manera típico-idealmente exagerada) que los impulsos corporales pueden servir como fuentes de inspiración para la autocomprensión del sujeto (por ejemplo, *oh, estoy muy cansado*, o también, *¡oh, tengo tendencias homosexuales!*), pero también son percibidos y procesados como fuentes de trastornos (que resultan molestos y deben ser combatidos y reprimidos: *debo hacer algo contra mi apetito, contra mi obesidad, contra mi mala condición física, contra mi presión alta; mi rubor me delata*). En la otra dirección, la autocomprensión del sujeto puede expresarse "por sí misma" en el cuerpo, en su forma y sus movimientos (la persona afectada se siente "bien consigo misma", como "en casa" en su cuerpo) o también puede manifestarse "materialmente" a través de la configuración activa (reificante) del cuerpo por medio de esfuerzos disciplinantes y configuradores. Por supuesto que las transiciones son aquí demasiado fluidas: uno puede sentirse bien y en armonía con su propio cuerpo en el gimnasio pero, en términos perspectivos o analíticos, no se supera así la diferencia entre expresión y configuración.

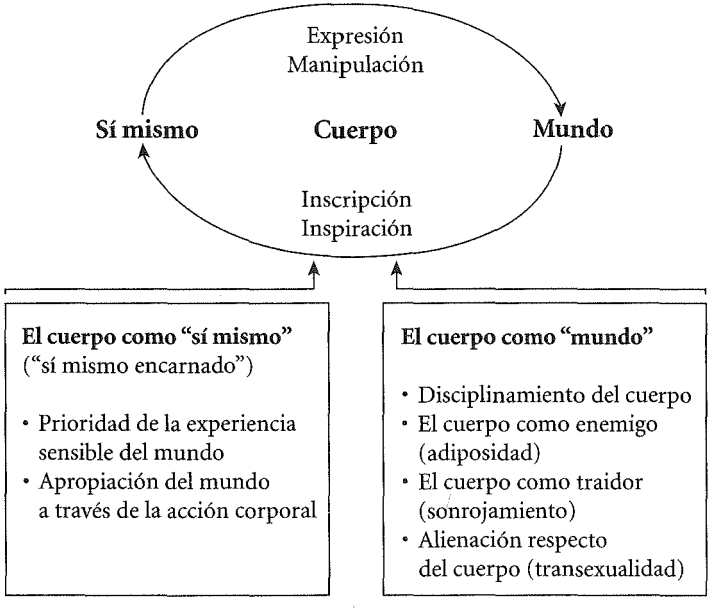


Ilustración 1. Inscripción y expresión: el cuerpo entre el sí mismo y el mundo.

De manera análoga, puede bosquejarse un modelo similar de la relación entre mundo y cuerpo: aquí también puede interpretarse el mundo como una *fuente de inspiración* estimulante del cuerpo, ante el cual este reacciona como un "cuerpo sonante", es decir, por medio de la conformación de vibraciones propias. Frente a este modelo, existe una comprensión causal o incluso mecanicista de esta relación, en la que el mundo opera como una *fuente de información* cuyos impulsos el cuerpo procesa; esos impulsos pueden ser, por ejemplo, "factores estresantes", medicamentos, alimentos o simplemente impresiones sensibles. En la dirección opuesta, el cuerpo actúa como *partícipe* en los acontecimientos mundanos; se enfrenta al mundo de manera no manipulativa, sino responsiva y participativa, y es percibido como inserto en la corriente de los acontecimientos. En la perspectiva "reificante", en cambio, el cuerpo aparece como recurso y herramienta, como arma y capital en una relación instrumental que configura y controla (o se defiende y lucha contra) el mundo.

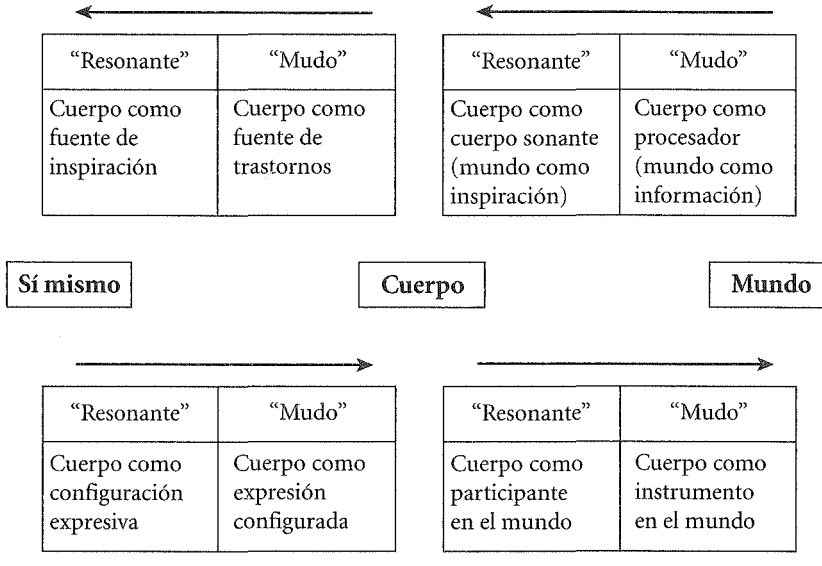


Ilustración 2. Formas mudas y resonantes de relación corporal con el mundo. Las flechas indican las direcciones de la impresión o la expresión.

Por supuesto, las categorías empleadas en este intento de conceptualización indican solo distinciones *analíticas*; en un sentido *empírico*, en cambio, casi todas las formas de relación corporal con el mundo son formas mixtas que contienen todas las superposiciones e interacciones posibles entre momentos mudos y momentos resonantes. Debe tenerse en cuenta que la experiencia que

un sujeto tiene del mundo, del cuerpo y de sí mismo nunca es en su totalidad muda o resonante; de lo que se trata, en una sociología de la relación con el mundo, es justamente de analizar las *diferencias* contextuales, institucionales y situacionales al considerar ambos momentos. En este sentido, resultan interesantes sobre todo los vínculos entre las diferentes dimensiones de la relación corporal con el mundo. Aquí se pone en evidencia, desde una mirada sociológica, que la relación entre el sí mismo y cuerpo no precede a la relación entre mundo y cuerpo, sino que parece sucederla. En particular, Mary Douglas y otros investigadores inspirados por ella han llamado repetidamente la atención acerca de esto, señalando que sobre todo la conceptualización del mundo *social* tiene consecuencias de peso para la percepción del propio cuerpo.[8] Así, por ejemplo, el orden triestamental en Atenas parece inspirar o incluso prefigurar la tripartición griego-platónica del cuerpo en cabeza, corazón y estómago, y del alma en razón, valor y deseo. Para una sociología de la modernidad, es mucho más interesante el hecho de que la fijación estatal-nacional del pensamiento social (o, mejor aún, del *imaginario social*) determinó que, en la modernidad, la percepción de los límites corporales se asemeje a la conceptualización de los límites estatales: así como estos últimos –en una perspectiva nacionalista– se ven amenazados por inmigrantes y enemigos tanto abiertos como velados capaces de destruir el Estado desde afuera o desde adentro, al ser humano moderno le parece que su cuerpo está amenazado por bacterias y virus; y el sistema inmune es para este lo que la policía y los militares significan para el Estado nacional. En ambos casos, de lo que se trata es de "fortalecer las defensas".[9] Una vez más, aquí se hace patente la conexión íntima entre los vínculos con uno mismo y con el mundo.

Para un diagnóstico y una crítica de las condiciones de resonancia es importante señalar que, cuando se encuentra en una relación resonante con el mundo, el cuerpo no suele ser percibido ni tematizable conscientemente; en cambio, cuando duele, cuando no logra realizar su función o cuando se resiste a nuestra voluntad, se convierte en objeto, rival y tema; al enfrentarnos aparece como mudo, es decir, en el modo de las relaciones instrumentales y/o causales.[10] La tematización obsesiva del cuerpo en la tardomodernidad puede leerse entonces como un indicio de la pérdida de relaciones resonantes (corporales) con el

8 Mary Douglas, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1978; y Ulrich Bröckling *et al.* (eds.), *Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000.

9 Al respecto, véase, por ejemplo, Francesca Falk, *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommkt*, Paderborn, Fink, 2011, pp. 96-101.

10 Véase, por ejemplo, Thomas Fuchs, *op cit.*, p. 126.

mundo. Una relación resonante implica, en todos los casos, la existencia de robustos "ejes de resonancia" en ambos lados del vínculo corporal con el mundo, y el trastorno o la destrucción duradera de esos ejes se hace notar inevitablemente en términos (psico)somáticos. Retornaré sobre esto en breve; pero antes es necesario reflexionar acerca del siguiente hecho: los vínculos humanos, y *a fortiori* las relaciones con el mundo, a menudo –e incluso predominantemente– (ya) no aparecen como relaciones corporales *inmediatas*, puesto que están mediadas por medios masivos de comunicación. Entre el cuerpo y el mundo se interponen, por ejemplo, el lenguaje, los libros, las pantallas y la música.

2. MEDIOS DE LA RELACIÓN CON EL MUNDO

Si se comprende la pregunta por la relación con el mundo de una manera totalmente literal, y se coloca así el foco en el modo en que los seres humanos experimentan y viven el mundo y cómo entran en relación con él, enseguida se observa que en general esto no ocurre a través del contacto corporal inmediato con el mundo, sino a través de una mediación. Esto no sucede solo en la Modernidad; al menos desde la Antigüedad –piénsese, por ejemplo, en la definición de Aristóteles–, se considera que los seres humanos se diferencian de otros seres vivos por su capacidad para relacionarse entre sí y con el mundo a través *del lenguaje*.[11]

Una larga tradición de la filosofía del lenguaje, que va de Johann Georg Hamann a Charles Taylor, pasando por Johann Gottfried Herder, Wilhelm von Humboldt y Ludwig Wittgenstein, se ha encargado de poner en evidencia que el lenguaje no es un simple medio con el que nos relacionamos instrumentalmente con las cosas del mundo en la medida en que las señalamos, sino que también abre el mundo e incluso lo constituye. Muchas cosas del mundo –como la democracia, la libertad, los Estados y las parejas– no existirían sin el vocabulario que les corresponde; aquí las palabras no señalan prácticas que existan de forma independiente de ellas, sino que ellas las co-constituyen.[12] Pero también la relación con todas las otras cosas está mediada por el lenguaje, en conjunto

11 Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988.

12 Charles Taylor, *Philosophical Papers*, t. 1: *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; Hartmut Rosa, "Die Sprache als Selbstschöpfung und Welterschließung: Bausteine einer expressiv-konstitutiven Sprachtheorie bei Charles Taylor", en Christoph Asmuth *et al.* (eds.), *Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz, Sprachtranszendenz*, Ámsterdam, Grüner Publishing Company, 1998, pp. 223-248.

con las prácticas culturales correspondientes: el mundo no contiene "sillas" como tales sino, en el mejor de los casos, formaciones de madera (en rigor, tampoco contiene madera, sino solo objetos y resistencias con una complexión material determinada y palpable) que, debido a la "incorporación" habitual a través del lenguaje y la *praxis*, no solo identificamos sino que literalmente aprendemos a percibir *como* sillas; y no es muy diferente lo que ocurre con el budín de vainilla o el mal de amores. La relación esbozada entre lenguaje y objeto también existe para las "cosas" del mundo subjetivo; también una *migraña* o la *acidez* son definidas, identificadas y localizadas por el lenguaje, y el rol constitutivo del lenguaje es sobremanera importante en el ámbito de las emociones. El hecho de que un sujeto experimente un determinado sentimiento de atracción frente a otra persona, como amor, admiración, respeto, deseo o entrega, depende de forma esencial del vocabulario que tiene a su disposición. "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo", como reza una muy citada afirmación de Wittgenstein.[13]

No es mi intención aquí adentrarme en las profundidades de las reflexiones de la filosofía del lenguaje acerca del vínculo entre sujeto, lenguaje y mundo; lo que me interesa es dejar en claro que las relaciones corporales con el mundo no pueden separarse tajantemente de las simbólicas o mediadas por el sentido, y que una no se agrega a la otra ni la explicita. Antes bien, nuestra experiencia del mundo y nuestra actitud ante él están siempre marcadas por una amalgama entre cuerpo y sentido.

Esta amalgama existe también allí donde la relación con el mundo no está inmediatamente mediada por el lenguaje. Como todo lector sabe por experiencia propia, la percepción de un olor específico –la lluvia de verano sobre la brea caliente, un determinado aroma a pasto, flores, un gimnasio de escuela– funda instantáneamente una forma intensiva de relación con el mundo, convirtiéndose así en el *medium* de recuerdos biográficos. El famoso episodio de la magdalena en *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust –esto es, el episodio en el que el sabor de una magdalena sumergida en té de tilo funda una relación resonante entre espacios, tiempos y experiencias de vida pasados del protagonista– se ha vuelto la quintaesencia paradigmática de este tipo de acontecimiento.[14]

En efecto, en la descripción de Proust de esta vivencia la magdalena sumergida en el té se convierte en el *medium* de la transformación de una relación muda con el mundo (al menos situacionalmente) en una resonante (al menos momentáneamente). Esto sucede un día de invierno en que el protagonista vuelve "congelado" a su casa –como lo veremos, el frío y la ausencia de color

13 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2012.

14 Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*, t. 1, *Por el camino de Swann*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 62-65.

sirven en la literatura como metáforas rectoras de vínculos mudos, indiferentes o repulsivos con el mundo– y se siente "abrumado por el triste día que había pasado y por la perspectiva de otro tan melancólico por venir".[15]

> Pero en el mismo instante en que aquel trago, con las migas del bollo, tocó mi paladar, me estremecí, fija mi atención en algo extraordinario que ocurría en mi interior. Un placer delicioso me invadió, me aisló, sin noción de lo que lo causaba. Y él me convirtió las vicisitudes de la vida en indiferentes, sus desastres en inofensivos y su brevedad en ilusoria, todo del mismo modo que opera el amor, llenándose de una esencia preciosa; pero, mejor dicho, esa esencia no es que estuviera en mí, es que era yo mismo. Dejé de sentirme mediocre, contingente y mortal.[16]

Se trata de una transformación de la relación con el mundo vivida e inducida inmediatamente en el cuerpo; sin embargo, su punto fundamental consiste en que la calidad de la resonancia se debe al recuerdo y a la conexión biográfica que funda un nexo de sentido en la vida y el mundo de Marcel, el protagonista. Este se obliga a sí mismo a investigar intensivamente la sensación causada, lo cual, después de algunos esfuerzos, le produce la siguiente impresión: "siento estremecerse en mí algo que se agita, que quiere elevarse; algo que acaba de perder ancla a una gran profundidad, no sé qué, pero que va ascendiendo lentamente; percibo la resistencia y oigo el rumor de las distancias que va atravesando".[17] Esta emoción se muestra por último como el recuerdo de una mañana de domingo de su infancia, en la que su tía le había ofrecido la misma combinación de té y magdalenas.

> Ver la magdalena no me había recordado nada, antes de que la probara; quizá porque, como había visto muchas, sin comerlas, en las pastelerías, su imagen se había separado de aquellos días de Combray para enlazarse a otros más recientes; ¡quizá porque de esos recuerdos por tanto tiempo abandonados fuera de la memoria no sobrevive nada y todo se va desagregando!; las formas externas, también aquella tan grasamente sensual de la concha, con sus dobleces severos y devotos, adormecidas o anuladas, habían perdido la fuerza de expansión que las empujaba hasta la conciencia. Pero cuando nada subsiste ya de un pasado antiguo, cuando han muerto los seres y se han derrumbado las cosas, solos, más frágiles, más vivos, más inmateriales, más persistentes y más fieles que nunca, el olor y el sabor perduran mucho más, y recuerdan, y

15 *Ibid.*
16 *Ibid.*
17 *Ibid.*

> aguardan, y esperan, sobre las ruinas de todo, y soportan sin doblegarse en su impalpable gotita el edificio enorme del recuerdo.[18]

De hecho, ciertos descubrimientos recientes de la investigación sobre la memoria demuestran que los recuerdos olfativos son los que más atrás se remontan y más profundamente se inscriben en la memoria biográfica. Además, estos recuerdos permiten revivir episodios en su totalidad, es decir, incluyendo sus cualidades visuales, auditivas, táctiles y sobre todo emocionales.[19]

A partir de esto se plantea una cuestión interesante en términos tanto de una fenomenología del cuerpo como de una fisiología de los sentidos: ¿cómo cambia en general la naturaleza de la relación humana con el mundo y con su biografía cuando las *pantallas* se convierten en el *medium* rector de prácticamente todas las relaciones con el mundo? En efecto, una de las especificidades de la relación (descentrada) del ser humano con el mundo, respecto de la del animal, consiste en que el primero dispone de la capacidad de dejar de lado su entorno físico, aunque sea en parte, para hundirse en otros "mundos". Durante siglos, el *medium* más importante para ello fue el libro impreso, que sin dudas en muchos sentidos se convirtió en un momento central de la experiencia y la apertura del mundo.[20] Al ir más allá de la relación corporal con el mundo (y a veces incluso contra las relaciones corporales inmediatas con el mismo), la experiencia y la apertura del mundo están allí marcadas por la recepción, el procesamiento y la apropiación de nexos simbólicos. Leer constituye entonces un modo bien definido de relación con el mundo que es específicamente moderno, y que aparece al lado de otros como el trabajo, la comunicación, el juego, el amor o la actividad artística.

Ahora bien, no hay *a priori* argumentos fuertes para suponer que el pasaje del papel impreso a la brillante pantalla como la principal base material del procesamiento simbólico modifique de forma decisiva este modo de relación con el mundo (o incluso la relación humana con el mundo en general). Sin embargo, es cierto que la cualidad táctil del portador del símbolo implica un cambio; a diferencia del papel, este segmento del mundo (la pantalla) se nos aparece como "duro, rígido, frío e indiferente". Mucho más significativo me parece el hecho de que, para los seres humanos tardomodernos, la pantalla no solo reemplaza con creces al libro; lo que es más, esta se convierte en el *medium* uniforme de prácticamente *todas* las relaciones con el mundo. Cada vez más actividades, y por tanto cada vez más formas de relación, se desarrollan y desenvuelven a través de la superficie de la pantalla y los símbolos del teléfono

18 *Ibid.*

19 Jay A. Gottfried, *Neurobiology of Sensation and Reward*, Boca Ratón, CRC Press, 2011.

20 Marshall McLuhan, *La galaxia Gutenberg*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

celular, la computadora de escritorio o portátil, la tableta, la televisión y las pantallas táctiles. *Trabajamos* en la pantalla, nos *informamos* a través de la pantalla, nos *identificamos* por medio de la pantalla, *jugamos* en ella, nos *comunicamos* con su ayuda, nos *relajamos* y *conversamos* a través de ella, e incluso está a punto de convertirse en la base de nuestras experiencias artísticas. Las pantallas, además, dirigen las interacciones maquinales con el mundo: abrimos la puerta del garaje por medio de una pantalla táctil, así como encendemos la calefacción, fotografiamos, cocinamos, lavamos, etc.

Nuestras relaciones físicas inmediatas con el mundo están en gran medida mediadas por pantallas y moduladas por sus corrientes simbólicas: estamos acostumbrados a contestar las preguntas referidas a la temperatura o al clima y aquellas acerca de nuestra ubicación espacial con ayuda de una mirada al celular (y lo mismo ocurre con nuestro bienestar físico: mediciones del pulso, de la presión sanguínea, balanza, análisis de sangre). Por último, si uno se toma en serio los datos acerca de la intensidad y la extensión del uso de las ofertas pornográficas, las pantallas desempeñan un rol cada vez más importante en la configuración de nuestras relaciones eróticas y sexuales con el mundo.[21]

Sin exagerar ni caer en un alarmismo, puede decirse que nos encontramos encaminados hacia una sociedad en la que la mayor parte de nuestras relaciones particulares con el mundo y nuestro vínculo con el mundo en general van a estar mediados por pantallas y símbolos.

Más allá de otras consecuencias más difíciles de reconocer –sobre las que solo podemos especular–, esto tiene dos efectos significativos. En primer lugar, la pantalla se convierte en una suerte de "cuello de botella" a través del cual nuestra experiencia y apropiación del mundo tienen lugar, lo cual tiene como consecuencia una tendencia a la uniformización o monomodulización de la relación con el mundo. El mundo nos *responde* y lo *alcanzamos* siempre de la misma manera, siempre a través del mismo canal, siempre por medio de los mismos movimientos oculares y de los pulgares. En segundo lugar, y a pesar de todas las innovaciones técnicas, la experiencia física se ve reducida: el mundo en el que interactuamos, nos comunicamos, trabajamos y jugamos no tiene olor, no deja efectos gravitacionales ni sensaciones táctiles y no permite ninguna percepción de sabores. De hecho, cuando operamos con la pantalla no estamos en el mismo espacio que la persona con la que interactuamos en su totalidad: como sucede en la lectura, el mundo espiritual y el corporal discrepan a tal grado que, potencialmente, pueden perder toda relación. La atención, la conciencia y las expresiones corporales dirigidas se concentran en un segmento

21 Véanse, por ejemplo, los artículos sobre *sexualidad e internet* en la revista *Sexuologie*, nro. 17, 2010, pp. 91-145, editada por la Academia de Medicina Sexual de Berlín.

minúsculo del espacio físico (el *display*). Si bien hay que evitar interpretar estas consecuencias como patológicas de suyo, resulta difícil no ver en ellas el peligro de una potencial pauperización: la relación con el mundo mediada por pantallas no es de ninguna manera deficitaria (y hay muchas razones para comprenderla como un enriquecimiento de las posibles maneras de entrar en relación con el mundo), pero parece difícil negar que las relaciones con el mundo se tornan problemáticas cuando se ven reducidas a un único canal de resonancia.

De hecho, puede conjeturarse que las pantallas tienen *per se* un efecto inhibidor de las *resonancias corporales*, puesto que hacen accesible el mundo solo a través de la mediación de símbolos y de un filtro digitalizado de superficies duras, rígidas y siempre iguales. Esto no significa que la lectura de un texto emocionante o de un íntimo mensaje de amor no puedan conmovernos y movilizarnos profundamente; negarlo sería tan necio como poner en cuestión que la lectura de un libro puede generar enormes efectos de resonancia. Pero estos efectos son consecuencia del procesamiento cognitivo de símbolos; no son reacciones sensibles y corporales inmediatas, sino mediadas *indirectamente* por la pantalla.[22]

En este contexto no me es posible presentar evidencias empíricas, porque no existen, y no dispongo tampoco de una teoría plausible acerca de si las pantallas pueden generar bloqueos de resonancia; pero lo que sí me parece evidente, en lo que respecta a la *percepción de la relación con el mundo*, es que el contacto sensible con la pantalla táctil es categorialmente diferente al contacto con otros materiales u otros seres humanos. Esta diferencia categorial se repite quizás en el campo de la comunicación mediática: no hay duda de que los seres humanos utilizan los medios digitales y las pantallas para establecer un *contacto* con otros, asegurando de esta manera sus relaciones con el mundo. Cuando buscamos nuevos correos en nuestra cuenta de correo electrónico, nos alegramos por nuestros seguidores en Facebook o Twitter, y cuando comprobamos si nuestros posteos o entradas de blog produjeron reacciones en forma de comentarios o "me gusta", o si nuestra página web fue visitada y nuestros libros o discos comprados, de lo que se trata es de vernos estimados, vistos, interpelados y movilizados en el mundo y de *estar en conexión* con él. En este sentido, estos medios digitales tienen a todas luces un carácter de ejes de resonancia. Por ello no es sorprendente que nos estremezcamos con cada vibración del celular en nuestro bolsillo, porque todo mensaje que ingresa constituye una "llamada del mundo".

22 No puedo afirmar aquí si las imágenes y movimientos que, por ejemplo, son generadas por los sistemas *wii* provocan o no reacciones corporales inmediatas; en todo caso, no dejan de pasar también por el filtro de la digitalización y la mediación simbólica.

Lo que sorprende, sin embargo, es que estas señales grandes y pequeñas no parecen ser sustentables: como lo sabe casi todo bloguero o usuario de Twitter, incluso toda persona que use la computadora o el celular, la vida media de la confirmación de resonancia parece decrecer de manera inversamente proporcional a la creciente cantidad de señales de resonancia entrantes, lo cual conduce a un comportamiento adictivo que tiende al incremento: debemos cerciorarnos cada vez más frecuentemente del número de nuestros amigos, de nuestra perceptibilidad en el mundo y del carácter intacto de nuestros canales de comunicación virtual, y nos sentimos olvidados en un mundo indiferente cuando la corriente de señales de resonancia disminuye o se desmorona del todo.

Por último, tampoco la contemplación de los patrones estéticamente muy estimulantes, coloridos y multiformes ofrecidos por el *mediaplayer* moderno, que cambian y se mueven al ritmo de la música, parece despertar efectos de resonancia de ningún tipo. Aquí, a veces, la experiencia de la ausencia de resonancia se convierte en una vivencia genuinamente irritante debido a la incongruencia entre el plano simbólico y la experiencia estética. Si quiere ser exhaustiva, una crítica de las condiciones tardomodernas de resonancia no puede evitar a la larga prestarle atención de forma sistemática a la transformación de nuestras relaciones con el mundo en el marco de la digitalización.

En este sentido, resulta muy revelador que, en varios contextos, la cualidad relacional faltante en el vínculo con el mundo mediado por la pantalla puede fundarse de otra manera: me refiero al rol de la *música*. El hecho de que la narración de historias en la pantalla (en la forma de película o de reportaje) sea prácticamente impensable sin la música resulta significativo en dos sentidos, tanto en lo que refiere al análisis de las relaciones con el mundo dependientes de las pantallas, como en la comprensión de la función y los efectos de la música. Mientras que la narración oral y el libro clásico no precisan música para fundar un mundo con el cual el lector o el oyente pueden establecer una relación, una película *sin música* parece ser incapaz de hacerlo: puede transmitir *contenidos*, hacer visibles contextos y conexiones sin mayores problemas y mejor que el libro, pero no puede brindarles a las imágenes una cualidad emocional; o, mejor dicho, no logra hacer tangible el *estado de ánimo* ni la relación fundamental con el mundo, ni generar un vínculo de resonancia con el espectador. Esta función la cumple en las películas la banda sonora, a través de la cual se especifica de qué manera los personajes están *colocados en* y *relacionados con el mundo*. Así, cierta escena de una película (por ejemplo, una sala de estar, un atardecer o un paisaje) puede vincularse con formas muy diferentes de relación con el mundo: puede ligarse a la soledad, la melancolía, la angustia, la alienación, la relajación, la comodidad, la alegría o el sentimiento de *estar en casa*, y también con la tensión y la amenaza; y es en general la música de fondo la que especifica y transporta la cualidad de la relación con el mundo. La música se convierte en

el *medium* a través del cual la película (o el cine) genera efectos de resonancia y "moviliza" al espectador; incluso cuando calla en momentos especialmente intensos para que el silencio se haga audible.[23]

Ahora bien, ¿qué implica esto para la comprensión de la relación específica con el mundo fundada por la música como otro *medium* de las relaciones con el mundo sensibles y basadas en el cuerpo? La pregunta acerca de si la música puede comprenderse como un lenguaje propio, como un sistema de signos o un medio *simbólico* es una cuestión muy controvertida en la discusión filosófica y científica.[24] Me parece evidente que los sonidos, timbres, ritmos y melodías transportan un excedente estético irreductible que va más allá de su carácter de signo y "significatividad". Este excedente abre un terreno de experiencia que resulta inaccesible desde (otros) lenguajes o sistemas de signos.[25]

En este punto quiero defender la tesis (sin duda especulativa) de que la especificidad de la música radica en que funda una forma muy específica de relación con el mundo; una relación en la cual el vínculo con el mundo es perceptible como totalidad y, a la vez, modulable y modificable. En la música se muestra, en cierta medida, una cualidad de relación *en sí*, mientras que en los lenguajes y los sistemas de signos solo se tematizan relaciones particulares con el mundo o con segmentos del mismo. Justamente por esto, la música resulta un medio adecuado para acompañar el material fílmico; a pesar de que no implique un aporte *en términos de contenido* ni referencias cognitivas, funda relación.[26]

Peter Sloterdijk formuló con agudeza la siguiente pregunta en el atinado título de un ensayo: *¿dónde estamos cuando escuchamos música?*[27] La pregunta es reveladora en la medida en que, en efecto, quien escucha música no puede decidir si la música está fuera o dentro de él: no se encuentra frente al sonido como el observador lo está frente al objeto observado, puesto que el sonido está en él mismo; es él quien se siente vibrar (corporal, emocional y, además, cognitivamente) por la música. Por lo tanto, el acto de escuchar música no está dirigido

23 Véase Anselm C. Kreuzer, *Filmmusik in Theorie und Praxis*, Konstanz, UVK, 2009.

24 Al respecto véase, por ejemplo, Christian Grüny, *Musik und Sprache. Dimensionen eines schwierigen Verhältnisses*, Weilerwilst, Velbrück 2012.

25 Sobre esto y en referencia a lo que sigue, véanse también las muy interesantes reflexiones de Roger Scruton, *The Aesthetics of Music*, Oxford, Oxford University Press, 1999 y, sobre todo, el fascinante libro de Martin Schleske, *Der Klang. Vom unerhörten Sinn des Lebens*, Múnich, Kösel, 2010. Este libro parece una teoría, una ética y una estética de la resonancia.

26 Esto no deja de ser cierto, incluso a pesar de que las técnicas del *leit motiv* permitan generar asociaciones de contenido que sugieren ligazones afectivas con otras escenas, determinados personajes o incluso otras películas o contextos.

27 Peter Sloterdijk, ¿Dónde estamos, cuando escuchamos música?", en Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

de la misma manera que los de ver, agarrar o sentir.[28] La vivencia de la música supera la división entre el sí mismo y el mundo, y la transforma en relación pura: la música son los ritmos, los timbres, las melodías y los sonidos *entre* el sí mismo y el mundo, a pesar de que estos tengan su fuente en el mundo social y de las cosas. El cosmos del sonido consiste en que puede expresar o fundar toda clase y tonalidad de relaciones: desgarramiento, soledad, desolación, hostilidad, alienación, tensión, nostalgia, refugio, seguridad, amor, responsividad. Esta cualidad de pura relación se adhiere a la música en todas sus formas de aparición, tanto a las manifestaciones de la alta cultura como a las de la cultura popular, y nos permite comprender por qué la música y el baile están desde tiempos inmemoriales tan íntimamente ligados: también en el baile (escenificado en rituales arcaicos y prácticas estilizadas de la alta cultura o de la cultura pop), se ponen a prueba, se viven, escenifican y modifican variaciones de relaciones con el mundo (el arrimarse cariñosamente, el rechazar, el unificar, etc.).[29]

Solo desde esta perspectiva podremos comprender por qué la música posee el poder de modificar nuestro modo de estar colocados en el mundo (o nuestra "afinación") y por qué cada tipo de relación con el mundo exige una determinada clase de música. Lo que es más, incluso (y justamente) la música que expresa tristeza, melancolía, desesperanza o desgarramiento puede conmovernos porque podemos vivirla como una resonancia de nuestra propia tristeza, melancolía o desgarramiento y, por lo tanto, de nuestras propias relaciones con el mundo. Por esta razón, experimentamos la conmoción por esos sonidos como una movilización positiva (también cuando se manifiesta en lágrimas), y no como algo que nos deprime. Por el contrario, cuando *ya no* nos sentimos tocados, movilizados o conmovidos por la música, experimentamos una alienación o –en casos más graves– una depresión porque, a pesar de sonar tan fuerte, el mundo se ha quedado mudo para nosotros.

Así se pone de manifiesto una vez más que tampoco la música –que obviamente se basa en un efecto de resonancia *física* mediado por ondas de sonido y movimientos del aire– funda una relación *meramente corporal* con el mundo. En efecto, los mismos sonidos y ondas que hoy pueden conmovernos hasta las

28 Como sugiere Sloterdijk, quizás pueda hablarse del *nacimiento de la intencionalidad a partir del espíritu de la música* porque "en tanto el presujeto se pone con complacencia a la escucha se convence de la ventaja de oír. Oído significa [...] tensión activa hacia misivas amables y complacientes. Él produce el nacimiento de la intencionalidad desde el espíritu de la escucha de sonidos de salutación y vivificación. En tal escucha comienza también el goce como primera intención"; Peter Sloterdijk, *Esferas I*, *op. cit.*

29 Siguiendo a Erwin Straus, Thomas Fuchs (*op cit.*, pp. 62 y ss.) también diferencia en este sentido entre relaciones con el mundo presentistas-páticas, como las que se expresan sobre todo en el baile, y relaciones *dirigidas* o intencionales con el mundo.

lágrimas quizás mañana ya no tengan ningún impacto de resonancia sobre nosotros –o solo provoquen una resonancia muy débil–: nuestra capacidad psíquica de resonancia puede estar bloqueada, o nuestra relación con el mundo puede verse trastornada por otros acontecimientos. Aquí puede verse, una vez más, que nuestras relaciones con el mundo siempre están mediadas de manera corporal, emocional, psíquica y simbólica.

Si es correcta la tesis según la cual en la música como tal está en juego la calidad de la relación (con el mundo), entonces es fácil comprender también la función de suma importancia que puede desempeñar la música en la sociedad (moderna): esta puede servir para cerciorarnos de nuestro vínculo con el mundo y quizás también para corregirlo; lo modera y lo modula, y lo refunda siempre de nuevo como la "relación originaria" de la que surgen el sujeto y el mundo. Esto es, al fin y al cabo, a lo que Sloterdijk apunta cuando escribe que la escucha como "salir de sí es el primer gesto del sujeto. Protosubjetividad significa, ante todo, una conmoción complaciente con su estímulo y un vibrar en el saludo".[30] En términos de la estética pop, el cantautor Reinhard Mey señala que, cuando canta, expresa este mismo fenómeno de *fundación de relación*: "Cuando suena el primer acorde, el espacio comienza a respirar y a vivir; es como estremecerse, como flotar, como si un mago nos obligara a hacerlo. Y una melodía nos libera de los laberintos de nuestros pensamientos; abre todas las cerraduras, todos los escaparates de nuestra alma".[31]

Considerada de este modo, la amplia "musicalización" del mundo que tiene lugar desde el siglo XX aparece como un correlato irrenunciable de la creciente reificación de nuestra doble relación corporal con el mundo y como un complemento de sus efectos. En lo que sigue analizaré este proceso con más precisión.

3. AJUSTARLO DESDE AFUERA O SOMETERLO POR DENTRO: EL CUERPO COMO RECURSO, INSTRUMENTO Y OBJETO CONFIGURABLE

En el apartado previo, el foco estaba en aquellas formas de relaciones corporales con el mundo a través de las cuales intentamos generar resonancias sociales, cognitivas y emocionales: el lenguaje, las pantallas, la música, etc. Sin embargo, para desarrollar una sociología exhaustiva de las relaciones con el mundo, es imprescindible analizar también aquellas condiciones corporales que *per se* se erigen en pos de relaciones instrumentales o mudas con el mundo. Como vimos

30 Peter Sloterdijk, *Esferas I*, *op. cit.*

31 "Welch ein Geschenk ist ein Lied" [¡Qué regalo es una canción!], del álbum *Freundliche Gesichter* (1981).

en el apartado anterior, desde esta perspectiva el cuerpo aparece de dos maneras: por un lado, como un instrumento y recurso que utilizamos o al cual recurrimos para operar y actuar deliberadamente en el mundo; por el otro, como un *objeto de configuración* que convertimos en objeto de nuestras intenciones y que toma la forma de una cosa del mundo. Una conexión entre estas dos facetas de los vínculos reificados con el cuerpo consiste en que (al menos, y en especial, bajo las condiciones de la tardomodernidad) incrementamos el valor de nuestro cuerpo como *capital invertible* y como recurso cuando lo convertimos en atractivo y lo hacemos apto para el rendimiento.

En la historia del pensamiento sociológico y teórico-social, desde Karl Marx hasta Hannah Arendt pasando por Georg Simmel, se ha señalado una y otra vez que la relación del ser humano con el mundo –y con ella, su vínculo consigo mismo– está conformada y marcada en un sentido fundamental por el trabajo sobre el mundo, es decir, por la *elaboración* de sustancias y resistencias a través del enfrentamiento activo con el mundo. Para Marx, es el metabolismo con la naturaleza (organizado y en proceso) lo que determina el desarrollo del ser genérico humano y de las formaciones sociales en las que el trabajo tiene lugar; Simmel, por su parte, destaca que el *trabajo sobre el material del mundo* es lo que permite que el ser humano pueda desarrollarse como sujeto. Para Arendt, en fin, la labor constituye la base biológica a partir de la cual pueden desenvolverse otras formas activas de la relación con el mundo: el fabricar y el actuar.[32]

En el capítulo VIII volveré sobre el significado del trabajo como *esfera de resonancia* vital para los sujetos modernos. Por el momento, es importante señalar el hecho fundamental de que el cuerpo humano constituye un instrumento o una herramienta para asegurar nuestra relación reproductiva con el mundo. Lo empleamos, por ejemplo, para *cazar* animales, *recolectar* bayas, *cargar* piedras, *construir* viviendas, *cavar* pozos, *mover* cosas y movernos a nosotros mismos; y, sobre todo, en estos y otros encuentros activos con el mundo material, ocurre que este se nos enfrenta como complaciente y generoso o como indiferente, hostil, rudo y reticente. En nuestra tardomodernidad altamente tecnificada, sin embargo, utilizamos el cuerpo cada vez menos como herramienta o instrumento en un sentido inmediato: para cazar, construir, cavar y movernos, nos servimos de artefactos técnicos que, en cierto modo, se interponen entre nosotros y la actividad metabólica con el material. Cada vez más a menudo, llevamos a cabo el trabajo como actividad simbólicamente mediada a través de las pantallas, que vierten todo el empleo de fuerza y energía para la transfor-

32 Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005; Georg Simmel, "El concepto y la tragedia de la cultura", en Georg Simmel, *De la esencia de la cultura*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 97-123; Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

mación material del mundo en una forma estandarizada y la median siempre a través de los mismos movimientos corporales mínimos e indirectos. Más allá de los campos de actividad artísticos o deportivos, la fuerza, la velocidad, la movilidad y la destreza de nuestros cuerpos no desempeñan casi ningún rol en el ejercicio de nuestras actividades profesionales, y también en la cotidianeidad se vuelven cada vez más intrascendentes, a pesar de que sigamos necesitando fuerza para abrir un abrir una botella, destreza para enhebrar una aguja o velocidad para huir de la lluvia. Dado que el cuerpo resulta cada vez más marginalizado en la vida actual, los sujetos tardomodernos se ven obligados a conservar sus funciones de movimiento a través de la actividad sin finalidad: así, entrenan los músculos, las articulaciones, la destreza, la fuerza, la resistencia y la movilidad en el gimnasio, la piscina o la clase de yoga (y experimentan que el carácter intacto de su relación con el mundo parece depender de manera esencial de este uso del cuerpo).

Sin embargo, todo esto no significa que el cuerpo haya perdido importancia en la relación con el mundo de los sujetos tardomodernos; por el contrario, el cuerpo sigue siendo un recurso imprescindible incluso en lo que hace a nuestra relación con el mundo simbólicamente mediada, ya que proporciona los presupuestos para el procesamiento de símbolos (en especial, la fuerza visual, la atención y la capacidad de concentración). Aquí puede notarse que le exigimos tareas cada vez más pesadas a nuestro cuerpo, el cual se encuentra vinculado a la tecnificación y la dinamización del mundo de manera directa e indirecta: en primer lugar, por supuesto, los *ojos*, que se adhieren a todas las pantallas, están expuestos a un mayor desgaste; no solo porque la mayor parte de nuestras relaciones con el mundo tiene lugar a través de ellos, sino también porque biológicamente no están preparados para una actividad "monofocalizada" como esa. Por su parte, la pobreza de movimiento y el estar sentado provocan graves trastornos en el cuello, la espalda y la columna vertebral, lo que lleva a la adopción de una "postura" problemática ante el mundo.

También necesitamos nuestro cuerpo como base para mantener nuestra capacidad de concentración y flexibilidad en el cuidado de nuestras relaciones sociales simbólicamente mediadas con el mundo; el cuerpo constituye el recurso que nos permite movernos de manera flexible y rápida a través del espacio, adaptarnos a contextos, compañeros de interacción y opciones siempre cambiantes, y seguir siendo sujetos capaces de acción. En este sentido, es en especial importante la capacidad de operación cognitiva y evaluativa como *capacidad de relación*, que nos permite hacer (o deshacer) alianzas y tomar decisiones. Para ello son importantes el deseo positivo que atrae y la "energía de repulsión" negativa, mediante los cuales nos relacionamos con el mundo. La lógica del incremento de la sociedad moderna –señalada en la introducción, y que será sistematizada en el anteúltimo capítulo de este libro– depende del crecimiento,

la aceleración y la innovación, y tiene consecuencias palpables en el cuerpo humano, donde encuentra *un* límite posible.

Este límite se pone de manifiesto cuando el cuerpo humano se vuelve *demasiado lento* para los procesos técnicamente posibles; como sucede, por ejemplo, en la bolsa y cada vez más en el tráfico urbano. Puede reconocerse también en el hecho de que obliga a los sujetos a detenerse y desacelerar el ritmo de la conducción de sus vidas. Los sujetos tardomodernos tienden a explotar de forma abusiva sus propios recursos corporales. Pareciera que solo su propio cuerpo puede detenerlos: solo una gripe, una fractura, una hernia de disco o un mareo, a veces un infarto cardíaco o un cáncer, producen la interrupción (a corto o largo plazo) de un modo de relación con el mundo que se encuentra atrapado en la espiral sin límite del incremento y la aceleración. Sin embargo, a veces ni siquiera eso nos detiene: los paramédicos y los médicos de emergencias relatan historias de pacientes que, en accidentes y colapsos, no quieren ser llevados (enseguida) a la clínica sino que insisten en hacer un desvío por la oficina para atender con urgencia algún asunto, o que en la clínica exigen su computadora portátil para poder continuar con sus negocios. Parece que, en el vínculo cognitivo y habitual consigo mismo y con el mundo de los sujetos, la relación corporal comienza a perder poco a poco su carácter primordial. El incremento de las tasas de trastornos de estrés y desgaste –que parece dramático, aun si se tienen en cuenta los factores discursivos y diagnósticos distorsionantes que los convierten en diagnósticos de moda– puede comprenderse como un indicio del alto precio que implica esta forma de relación tardomoderna con el mundo.

Este precio consiste ante todo en el constreñimiento a la reificación constante del vínculo entre el sí mismo y el cuerpo: en momentos de tensión o peligro, los seres humanos están obligados –y lo estuvieron siempre– a modificar su relación con el cuerpo hacia un modo mudo e instrumental, para poder ocultar así los dolores, el cansancio y las excitaciones corporales de todo tipo; la capacidad para adoptar un "modo alienado" de este tipo es, por tanto, no solo una técnica cultural, sino probablemente parte de nuestro equipamiento biológico, y tiene incluso una base fisiológica en esos estados de shock en los que, para no sentir dolor, percibimos el propio cuerpo como ajeno.

Ahora bien, la escisión antes discutida entre el mundo mediado por los símbolos, que mantiene absorta a nuestra conciencia, por un lado, y el entorno físico "real", por el otro, produce otro tipo de alienación corporal en la cual no percibimos nuestro cuerpo y lo tratamos pues como recurso, porque estamos "en otro mundo". Claramente, los ritmos y exigencias de ese otro mundo (que define las relaciones con el mundo más importantes para nuestra autocomprensión) no están sintonizadas ni sincronizadas con nuestros ritmos biológicos: así, cuando estamos cansados, por ejemplo, intentamos mantenernos despiertos con café o con bebidas energizantes.

Esta desincronización se vuelve física de repente cuando le imponemos a nuestro cuerpo en pocas horas un cambio drástico de zonas climáticas y horarias: quien vuela desde el invierno de Europa central al verano brasileño se ve obligado a sostener relaciones veraniegas y diurnas con el mundo a pesar de que para su cuerpo aún es invierno y de noche (o al revés), y, como consecuencia de ello, sufre una colisión de los ritmos circadianos y circanuales de su cuerpo con los ritmos de la vida social. En este ejemplo se hace evidente por qué la elaboración, la configuración y el ajuste de nuestro cuerpo es relevante no solo para la relación expresiva con el mundo, sino también para la utilización del cuerpo como recurso. A la vez, se pone de manifiesto que los sujetos (tardo) modernos persiguen este ajuste por medio de dos caminos diferentes, que expresan una diferencia importante en su vínculo corporal.

Entre los viajeros intercontinentales existe un consenso: es necesario superar el *jet lag* disfuncional y *poner bajo control* el propio cuerpo. Esto presupone, en todos los casos, un cierto trabajo sobre el cuerpo; las opiniones aquí divergen considerablemente en lo que refiere a *cómo* puede o debe realizarse este trabajo. En este contexto, es muy instructivo echar una mirada a los foros de internet en que se discute el problema del *jet lag*. En una página web que alquila departamentos para vacaciones en Nueva York puede leerse la siguiente entrada:

> Llegar a la ciudad que nunca duerme con un espantoso *jet lag* no es, para ninguno de nosotros, el comienzo ideal de las vacaciones tan esperadas. Pero con un poco de planificación y disciplina puedes ayudar a tu cuerpo a luchar contra el *jet lag* para así comenzar a disfrutar de la aventura de Nueva York ni bien bajas del avión.[33]

El *jet lag* debe ser "combatido" entonces mediante "planificación y disciplina", y los consejos que siguen develan cómo hacerlo: se recomienda realizar "ejercicios" corporales y entrenar la técnica de dormir poco, evitar alimentos y bebidas nocivas, y otras medidas similares. Estas "reglas" y la indicación de la disciplina necesaria pueden encontrarse en muchos lugares de la red. Aquí otro ejemplo:

> Cuando se vuela, uno puede hacer algunas cosas para no llegar tan cansado al destino y acostumbrarse rápidamente al cambio de horarios. Quien siga estos consejos contra el *jet lag* disfrutará más de sus vacaciones y se reintegrará más rápidamente a su vida cotidiana luego del viaje [...]. Ya durante el vuelo el viajero debe intentar adaptarse al horario del destino. Se recomienda, por

33 Monica Boixeda, "4 Tipps gegen Jetlag", *Only-Apartments*, disponible en línea: <http://blog.only-apartments.de/tipps-gegen-jetlag/>.

> tanto, cambiar la hora del reloj a la vigente en el lugar de destino. Y deben tomarse las comidas a bordo acordemente a ello. En el avión debe adaptarse lo mejor posible el ritmo de sueño. Si uno despega de Alemania a las 16:00 mientras en el lugar de destino son las 23:00, uno debe intentar dormirse lo antes posible o, al menos, hacer una pequeña siesta. Muchos viajeros responden a la pregunta acerca de cómo combatir el *jet lag* diciendo que no hay que dormir la noche anterior al vuelo. De esa manera, están muy cansados en el avión y pueden readaptarse rápidamente. Cuando se llega a destino, debe evitarse realizar una siesta de mediodía y hay que permanecer despierto lo más posible. Para esto se necesita disciplina. Incluso si uno ya está muy cansado a las 19:00, al menos debe intentarse mantener el ritmo diurno regular y permanecer despierto hasta las 22:00. El calculador de *jet lag* puede ser de ayuda para organizar mejor el sueño [...].

La idea de que la superación del *jet lag* es una cuestión de voluntad y disciplina se corresponde entonces, por ejemplo, con la siguiente afirmación de una exitosa empresaria y asesora, muy segura de sí misma. Ella dice que "no conoce el *jet lag*" porque su cuerpo "obedece a su voluntad"; uno solo debe ser decidido, apasionado y tener una voluntad fuerte.[34]

Sin embargo, hay una segunda manera de combatir el *jet lag*: la píldora contra el *jet lag*. Esta contiene melatonina y probablemente en el futuro cercano será reemplazada por un medicamento aún mejor basado en metirapona.[35] Como declara otro consejero:

> Hay maneras de prevenir el *jet lag* o de compensarlo rápidamente. Si por ejemplo usted toma la hormona melatonina contra el *jet lag*, podrá dormirse mejor en un lugar de destino en que ya es muy tarde. La hormona le indica al cuerpo que debe descansar. Así, usted adapta su ritmo a un nivel normal y puede manejar el *jet lag*.[36]

En la red, por supuesto, es posible encontrar muchos otros relatos entusiastas de este tipo.

En ambos casos, se trata de incrementar el rendimiento del cuerpo como recurso, aumentando la velocidad de su adaptación y poniendo a disposición

34 Comunicación oral con el autor.

35 Fabian von Poser, "Anti-Jetlag-Pille: Vielfliegers Helferlein", en *Spiegel-Online* del 26/01/2012, disponible en línea: <http://www.spiegel.de/reise/aktuell/anti-jetlag-pille-vielfliegers-helferlein-a-810922.html >.

36 Disponible en línea: <http://www.t-online.de/ratgeber/gesundheit/beschwerden/id_59246720/melatonin-gegen-jetlag-hilft-es-wirklich.html>

su presteza para ser utilizado; sin embargo, estos dos caminos hacia este mismo objetivo son fundamentalmente diferentes. El primer camino consiste en *volver al cuerpo sumiso por dentro*: aquí el incremento se alcanza a través de la autoactivación y el disciplinamiento, es decir, mediante un trabajo sobre la "intersección" entre el sí mismo y el cuerpo (véase la ilustración nro. 2). El segundo camino, en cambio, procede por medio de la ingesta de determinados materiales mundanos en forma de medicamentos e implica, por tanto, un *ajuste desde afuera* en el que el objetivo se alcanza a través de la manipulación de la intersección entre cuerpo y mundo.[37]

Si se profundiza en los estudios y hallazgos de la sociología del cuerpo, y en especial de la sociología de la salud y la medicina, puede notarse que en esta diferencia se hacen manifiestos dos tipos fundamentalmente diferentes de comportamiento corporal o de *vínculo corporal con el mundo*, los cuales, sorpresivamente, parecen estar correlacionados a su vez de forma muy estrecha con diferencias socioestruturales.[38]

El deseo y la expectativa –e incluso la exigencia social– de *tenerse a sí mismo y al propio cuerpo bajo control*, y de mantenerlos intactos como recursos aprovechables, parecen prácticamente ubicuos. Los seres humanos intentan entonces, de distintas maneras, estar y mantenerse sanos, atractivos y en forma. Sin embargo, se constituyen patrones reconocibles que diferencian a aquellos que persiguen esos objetivos por medio del autodominio, el disciplinamiento y el

37 Mary Douglas identifica una diferenciación similar entre dos formas de *praxis* vinculadas a la salud en su artículo "The Choice Between Gross and Spiritual: Some Medical Preferences" (véase Mary Douglas, *Thought Styles. Critical Essays on Good Taste*, London, Sage, 1996, pp. 21-49). Esta diferencia se hace evidente cuando se aplica la distinción entre "trabajadores del sí mismo" y "manipuladores de lo extraño" a las figuras de Adrian y Dorian bosquejadas en el prefacio: parece obvio que Adrian utilizará la melatonina, mientras que Dorian probará las más diversas técnicas de ejercitación. Ambos se parecen en este punto al pintor Gustav, cuyo afán por mejorar se focaliza en su dotación de recursos; Adrian se concentra en los recursos "externos" como el pincel y los colores, mientras que Dorian refina sus técnicas de pintura.

38 Los estudios empíricos muestran por lo general un mayor consumo de pastillas para dormir y de calmantes del dolor y la ansiedad en personas con menor educación, lo cual permite deducir una preferencia por el segundo camino, "el ajuste desde afuera"; mientras que las personas con más formación y mayores ingresos tienden a un comportamiento de prevención y a un estilo de vida saludable que va de la mano con la evitación de factores de riesgo (tabaquismo, sobrepeso), una alimentación saludable y el ejercicio físico, lo que se corresponde en este sentido con el camino de *volverse sumiso por dentro*. Al respecto, véase la exhaustiva recolección de datos de Andreas Mielck (ed.), *Krankheit und soziale Ungleichheit. Ergebnisse der sozialepidemiologischen Forschung in Deutschland*, Opladen, Springer, 1993, así como los aportes de Matthias Richter y Klaus Hurrelmann (eds.), *Gesundheitliche Ungleichheit. Grundlagen, Probleme, Perspektive*, Wiesbaden, VS, 2006.

volverse sumisos por dentro, respecto de aquellos que van por el camino de un *ajuste desde afuera*; y mientras que encontramos el primer grupo sobre todo en los estratos académicos y los "burgueses educados", en un ambiente de ingresos más bajos y de menor formación prevalece en general el segundo de los tipos mencionados de vínculo con el cuerpo.[39]

La diferencia identificada en el trato con el *jet lag* se refleja también en la distinción entre aquellas personas que quieren dejar de fumar por "fuerza de voluntad y disciplina" y quienes se colocan parches de nicotina o toman medicamentos, o en la línea de demarcación entre los sujetos que combaten su sobrepeso a través del movimiento, los programas de entrenamiento y la autodisciplina, y aquellos que recurren a la ingesta de pastillas de dieta o a un *bypass* gástrico. Y los que apuestan a la melatonina, los parches de nicotina y las pastillas de dieta probablemente tenderán a tratar una gripe o un dolor de espaldas con medicamentos (y, eventualmente, mediante una operación), mientras que su contraparte confiará más bien en los ejercicios gimnásticos, el entrenamiento o el baño turco.

"¡Toma algo!" reza la reacción estándar de uno; "¡Haz algo!" y "¡Cambia tus hábitos!", la del otro. Esta diferencia sigue siendo válida, aun cuando admitamos que aquí la hemos acentuado en un sentido típico-ideal. En la realidad nos encontramos con todo tipo de formas híbridas: beber un té para hacer frente a una gripe constituye un caso límite en la medida en que constituye la "ingesta de una cosa mundana" que, sin embargo, apunta a la activación desde adentro y, por tanto, es pasible de ser asignada al tipo del autodisciplinamiento.

La diferencia entre ambos vínculos con uno mismo se pone también de manifiesto cuando se trata no del mantenimiento o el restablecimiento de la salud, sino del incremento de la capacidad de rendimiento. También la resistencia, la forma física, la capacidad de concentración, la calidad del sueño, la energía del deseo e incluso la capacidad de pasar inmediatamente a un estado de distención y relajación pueden mejorarse mediante el entrenamiento interno o la manipulación externa: a través del entrenamiento, la disciplina, el yoga, la meditación, las técnicas de respiración y movimiento, por un lado, y de suplementos y medicamentos como Focus Factor, Ritalina, Prozac, Viagra, o preparados de vitaminas, enzimas y minerales, por otro; y también con los mismos medios pueden tratarse problemas del estado de ánimo, en caso de que no se quiera enfrentarlos con musicoterapia o tratamientos de relajación.

Estas dos alternativas, que pueden observarse en el trato con el cuerpo en lo que refiere al cuidado de la salud y la optimización de la capacidad de rendi-

39 Véanse al respecto, por ejemplo, los hallazgos empíricos en Dieter Korczak, "Der Einfluss des Sozialmilieus auf das Gesundheitsverhalten", en Andreas Mielck (ed.), *op. cit.*, pp. 267-298; así como también Hiltraud Knopf *et al.*, "Sozialschicht und Gesundheit", en *Das Gesundheitswesen*, nro. 61, 1999, pp. 169-177.

miento, definen también, de una manera algo diferente, las estrategias de mantenimiento o incremento del capital estético corporal –es decir, de la apariencia y el aspecto– en la modernidad tardía. También el cuidado del cuerpo y el intento de incrementar el atractivo pueden comenzar por dentro o por fuera; y dado que aquí la diferencia es a primera vista más sutil, la discrepancia en el vínculo corporal se pone de manifiesto de manera más acentuada. Si el trabajo sobre el cuerpo comienza en el lado interno, entonces de lo que se trata es de tensar la piel, fortalecer el crecimiento del pelo y las uñas, que los ojos brillen y los dientes se mantengan blancos y sanos mediante la correspondiente "activación de las fuerzas internas", aun cuando para esta activación sean necesarias sustancias externas como cremas, polvos o similares. Si, por el contrario, el trabajo comienza por el lado de afuera, entonces el cuerpo se convierte en una cosa mundana configurable como un auto: las personas pueden agregarse pelo, reemplazarse dientes, aumentarse los senos con implantes y optimizarse los ojos, la nariz, las orejas y otras partes del cuerpo mediante operaciones estéticas; también podemos configurar nuestra piel y aspecto por medio de tatuajes, *piercings* e incluso, en casos extremos, por medio de cortes, para que aquellos se correspondan con la imagen que tenemos de nosotros mismos. De hecho, aquí existe una línea divisoria no solo entre el trabajo interno y el externo, sino también entre quienes *quieren hacer aparecer* al cuerpo como un "cuerpo natural" bello (una vez más, aquí se trata en general de académicos y ciudadanos de buena formación) y aquellos que le dan valor al ajuste visible y a la ampliación artificial. El *lifting* facial puede ser perfectamente compatible con la idea de la belleza natural, aunque constituya un ajuste desde afuera.[40]

En el último ejemplo, resulta claro que ambas estrategias de incremento de los recursos físicos son, en última instancia, estrategias reificantes que tienden a implicar una relación muda con el cuerpo. En el caso de la estrategia del ajuste desde afuera, esto parece ser inmediatamente evidente, puesto que la manipulación del cuerpo mediante la "ingesta de mundo" (o a través del trabajo sobre la intersección con el mundo) lo convierte en una cosa del mundo que poseemos y a la que tratamos como, por ejemplo, tratamos a un auto, y que intentamos poner bajo nuestro control por medios técnicos; aquí se hace manifiesto un fenómeno de reificación. Por el contrario, el volverse sumiso desde adentro parece sugerir a primera vista una sensibilidad y una apertura recíproca, un vínculo de resonancia entre cuerpo y espíritu o en la relación corporal consigo mismo. A la vez, podría decirse que la primera estrategia se basa en el cuerpo físico, y la segunda, en el cuerpo vivo. Mientras que, en alemán, el concepto de

40 Paula-Irene Villa (ed.), *Schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*, Bielefeld, Transcript, 2008.

cuerpo físico [*Körper*] ya está asociado etimológicamente al "cuerpo muerto", el cadáver que puede modificarse a gusto, la etimología del concepto de cuerpo vivo [*Leib*] lo conecta en cambio a la vida [*Leben*].

Sin embargo, esta primera impresión es engañosa: las estrategias de trabajo sobre uno mismo aquí descriptas no apuntan a colocar el cuerpo y el sí mismo en un vínculo de resonancia, sino que sirven al incremento controlado e intencionado de la capacidad de rendimiento; no están orientadas a percibir y tratar el cuerpo como una fuente de inspiración autónoma o como cuerpo sonoro (véase la ilustración nro. 2), sino que apuntan a mejorar sus recursos y ponerlos a disposición de manera rápida. Cuando de lo que se trata es de "controlar el cuerpo", lo que predomina es una relación con el mundo ante todo muda, incluso allí donde, durante el mismo proceso de ajuste, el cuerpo parece hablarnos, o cuando la capacidad de resonancia del mismo es tomada como punto de partida de la optimización, como ocurre en ciertas técnicas de tratamiento como la hipnosis y la acupuntura.

El temor a *dejarse estar*, a *volverse un haragán y un flojo*, a *no hacer nada consigo mismo* y a *no dar todo de sí*[41] no es un fenómeno menor que sienten quienes intentan volverse sumisos por dentro, sino probablemente mucho más alto que en aquellos que se ajustan desde afuera por medio de la manipulación externa. Esto se hace manifiesto, por ejemplo, en el deseo cada vez más extendido de poner a prueba el cuerpo y de llevarlo hasta su límite, por ejemplo, en carreras y maratones: en este tipo de actividades nos demostramos a nosotros mismos y a los otros que *nos tenemos bajo control*, que *nuestro cuerpo está a nuestra disposición* y que no solo *no puede impedirnos alcanzar nuestros objetivos*, sino incluso que *debe servir apasionadamente a estos*; y la descarga de hormonas de felicidad es entonces una "recompensa" lograda por medios causal-mecánicos. En mi opinión, el hecho de que los corredores sostengan que solo pueden sentirse a sí mismos y a su cuerpo adecuadamente cuando llevan adelante esos esfuerzos penosos (sistemáticamente preparados y cumplidos) no debe interpretarse como un indicio de una relación intacta de resonancia, sino más bien de un trastorno fundamental: la reificación cotidiana del cuerpo como recurso está tan avanzada que solo puede escucharse la "voz" del cuerpo si este es maltratado.

Por ello, tampoco el trabajo sobre el cuerpo desde adentro constituye una relación de resonancia, sino más bien una *reificación del vínculo consigo mismo*: la intersección entre el cuerpo y el sí mismo se instrumentaliza con el fin de incrementar el capital corporal; y esta, me parece, es una forma mucho más

41 Paula-Irene Villa, "Habe den Mut, Dich deines Körpers zu bedienen! Thesen zur Körperbearbeitung in der Gegenwart zwischen Selbstmächtigung und Selbstunterwerfung", en Paula-Irene Villa (ed.), *op. cit.*, pp. 260 y ss.

íntima y radical de reificación que el ajuste externo del cuerpo porque, en el proceso de reificación, también se ponen en juego los recursos psíquicos y volitivos del sujeto.

Por lo demás, estas dos relaciones corporales orientadas al incremento se diferencian sobre todo en la clase de las *expectativas de eficacia* que implican: quien trabaja sobre sí mismo se anima a modificarse y a cambiar su posición en el mundo de una forma autónoma y por medio de la acción planificada: se propone volverse más sano, más productivo, más bello, más atractivo (y con ello más exitoso) y, de esta manera, influir sobre la calidad de su relación con el mundo. El que se manipula desde afuera, por el contrario, espera los mismos efectos como resultado de influencias externas que adquiere mercantilmente a cambio de la inversión de dinero: el médico, el medicamento o el cirujano estético pueden mejorar la dotación de recursos del cuerpo. Los vínculos con el mundo, entonces, se diferencian significativamente de acuerdo con el tipo y el grado de las expectativas de autoeficacia que subyacen y, por tanto, se distinguen también en lo que respecta a la conceptualización de la conexión entre el sí mismo o la persona y su cuerpo.

4. AUTOALIENACIÓN: CUANDO EL CUERPO SE CONVIERTE EN ENEMIGO

La instrumentalización del propio cuerpo y su utilización y puesta a disposición como recurso no son en sí mismos fenómenos patológicos ni específicamente modernos; pertenecen de forma irrevocable a la naturaleza humana. Justamente por ello, también es propio de esta naturaleza que los sujetos puedan alienarse de su cuerpo y percibirlo como cosa del mundo, que puedan (de manera transitoria o permanente) no sentirse bien en su propia piel o que su cuerpo se convierta para ellos en algo extraño, incluso inquietante. Sin embargo, lo que sí es específicamente moderno en el vínculo con el cuerpo es el constante desplazamiento desde la faceta instrumental hacia aquella orientada a los recursos. Como se expuso, usamos el cuerpo cada vez menos como instrumento y cada vez más como recurso basal para establecer y mantener relaciones con el mundo simbólicamente mediadas. La diferencia entre el empleo instrumental del cuerpo y su uso como recurso consiste en la intencionalidad de la relación corporal con el mundo: si empleamos el cuerpo como instrumento –por ejemplo, para mover una piedra o cosechar papas–, entonces nos relacionamos intencionalmente con el mundo a través de él, y el cuerpo es parte de esta relación intencional. Cuando nos sentamos delante de la computadora, en cambio, la potencia visual de los ojos y la capacidad de concentración del cerebro son necesarios como *presupuestos* de nuestra acción intencional, no como sus elementos. En

este sentido, aquí no nos estamos relacionando corporal e intencionalmente con el mundo. Esta diferencia se pone de manifiesto en el hecho de que el uso del cuerpo delante de la computadora o de la pantalla es siempre el mismo, ya sea si navegamos en la red, trabajamos, chateamos o jugamos.

La segunda especificidad del vínculo moderno con el mundo es, junto con la fijación a los recursos, la *orientación al incremento* que va ligada a ella. Como expondré en la cuarta parte de este libro, para mantener el crecimiento, la innovación y la aceleración en los que basa su estabilidad, la sociedad moderna depende de la energía motivacional y los recursos pulsionales de los sujetos. Esto determina que los individuos *deban* invertir cada vez más energía en la conservación de su capacidad de competencia y en su dotación de recursos para poder mantener su lugar y, por tanto, para reproducir el *statu quo*. Por un lado, este proceso sugiere estrategias para incrementar de forma artificial las capacidades corporales y psíquicas de rendimiento, pero, por el otro, esconde el peligro de la "sobreexplotación" de recursos; el límite último de esto es la muerte por exceso de trabajo –en un sentido literal–, como sucedió en el notorio caso del joven alemán que trabajaba como becario en la sucursal londinense de un importante banco, y que falleció luego de trabajar setenta y dos horas sin parar. En Japón, este tipo de muerte (repentina) por exceso de trabajo recibe el nombre de *karoshi*, y existe al respecto una estadística oficial elaborada por el Ministerio de Trabajo, así como múltiples instituciones de salud que se ocupan especialmente de este fenómeno y de su prevención.[42]

Menos dramáticos pero también serios son los múltiples casos de completo agotamiento de los recursos psíquicos, que conducen a los trastornos de estrés y depresión, y que en general se asocian con el síndrome de desgaste profesional o *burnout*, palabra que hoy está de moda. Según todas las estadísticas disponibles, estos trastornos se han convertido en las enfermedades que más rápidamente se expanden. Así, diversos estudios señalan que casi el 10% de la población alemana muestra síntomas agudos o crónicos de desgaste;[43] en profesiones específicas (sobre todo las relacionadas con la enseñanza y el cuidado de personas) los números llegan incluso al 30%.[44]

En el transcurso de la presente investigación, desarrollaré la tesis de que el *desgaste* describe, en última instancia, un estado de silenciamiento que abarca

42 Oliver Tieste, *Karoshi: ein japanisches Phänomen? Ursachen und rechtliche Hintergründe für den Tod am Arbeitsplatz. Eine rechtsvergleichende Studie*, Frankfurt, Peter Lang, 2000.

43 Gustav Greve, *Organizational Burnout. Das versteckte Phänomen ausgebranter Organisationen*, Wiesbaden, Springer, 2011.

44 Rico Nil *et al.*, "Burnout: eine Standortbestimmung", *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, nro. 161, 2010, pp. 72-77.

todos los ejes de resonancia y que es, por lo tanto, una forma radical de alienación física y psíquica. Por el momento, basta con señalar que la utilización intensiva y extensiva del cuerpo como recurso, y el intento de optimizar la dotación corporal de recursos, son fenómenos que favorecen formas y estrategias reificantes y alienantes de la relación con el cuerpo, y que incrementan el peligro de la autoalienación corporal.[45] Estas formas de autoalienación pueden hallarse, por ejemplo, en trastornos alimenticios (anorexia o bulimia) y en los trastornos disociativos o de comportamiento automutilante que suelen vincularse con el trastorno límite de la personalidad, que se define por una pérdida del sentimiento de sí o de la capacidad de experimentarse a uno mismo.

A partir de la posibilidad de la alienación respecto del propio cuerpo, es posible desglosar categorialmente –esto es, con total independencia de los diagnósticos de época– la naturaleza de las relaciones humanas con el mundo.

No solo en el estado de shock percibimos nuestro cuerpo como una cosa externa; esto sucede también, por ejemplo, en la pubertad o en situaciones sociales en las que la propia actividad o la imagen fenoménica de nuestro cuerpo contradice nuestras intenciones (nos sonrojamos, sudamos, tenemos cierto olor, nos entusiasmamos o nos sentimos bajos, chuecos, feos, muy pálidos o muy negros, muy flacos o muy gordos). En estos casos, nuestro cuerpo puede convertirse en nuestro enemigo, un rival o un traidor y, a menudo, en un extraño desconocido. Ya no nos sentimos como en casa en nuestra piel y en nuestro propio cuerpo.

El extrañamiento del propio cuerpo puede tocar dimensiones situacionales, episódicas o incluso existenciales, lo cual resulta de la *interacción* entre cuerpo y psique, que es percibida como problemática (o, en otras palabras, del doloroso choque entre dos imágenes de uno mismo, la reflexiva y la corporizada).[46] El cuerpo se convierte aquí en una fuente de irritación para la autocomprensión reflexiva. *Situacionalmente*, tal alienación suele surgir de una actividad inesperada o indeseada del cuerpo, como son, por ejemplo, ese estornudo, tos o retorcijón del estómago inoportunos cuando queremos hacer silencio, o esos gestos involuntarios que ponen en evidencia nuestros sentimientos o pensamientos cuando queremos ocultarlos de una persona amada o de un detector de mentiras. En términos de episodios (vitales), el cuerpo se nos vuelve extraño en la pubertad, cuando se desarrolla y se modifica de manera autónoma en

45 "Es instructivo [...] dirigir la mirada a los fenómenos de alienación en la psicopatología, los cuales se basan en un desacoplamiento [¡sic!] del sujeto respecto de la comunicación corporal con su mundo circundante [...]. A partir de los extremos de la vivencia humana, estos fenómenos ilustran la *alienación latente* que subyace en el desarrollo de la sociedad actual", sostiene Thomas Fuchs; véase *op. cit.*, p. 19.

46 Véase al respecto Hartmut Rosa, *Weltbeziehung im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*

formas que no comprendemos y que (aún) no podemos procesar, pero también cuando de repente subimos de peso o perdemos el pelo, y el cuerpo se convierte, al menos parcialmente, en un enemigo o rival de nuestra imagen de nosotros mismos. En parte, estos fenómenos de alienación aparecen también en el marco de enfermedades, pero la enfermedad (el cáncer, el virus, la alergia) aparece primariamente como un enemigo del propio cuerpo.

Las alienaciones existenciales respecto del propio cuerpo, que pueden llegar a incluir experiencias de desintegración y descomposición, son observables de manera especialmente instructiva en relación con la identidad de género y pueden tener consecuencias psicopatológicas complejas. Un ejemplo evidente de esto es la homosexualidad, que va de la mano con gustos y emociones que en muchas sociedades y culturas resultan (aún) no solo indeseables sino incluso tan tabú que no pueden ser nombradas, y mucho menos pueden ser puestas en consonancia con una imagen positiva de uno mismo. Como lo ponen de manifiesto tanto la investigación científica como innumerables relatos y testimonios (auto) biográficos, la colisión entre una autocomprensión heterosexual fundada culturalmente y tendencias corporales homosexuales provoca a menudo una tensión insuperable entre la imagen reflexiva de uno mismo y una experiencia corporal indómita, lo cual implica, en términos categoriales, una alienación y un bloqueo de las relaciones de resonancia. A pesar de todas las conquistas de los movimientos por una mayor liberalización, me parece que esta dimensión de la alienación no ha sido del todo superada en sociedades liberales; esto se nota no solo en el hecho de que *homosexual* sigue siendo el insulto más descalificador de los jóvenes de sexo masculino en los patios de recreos (a menudo usado de manera totalmente inespecífica); también se expresa en el afán de los heterosexuales (sobre todo hombres) de diferenciarse por medio de la vestimenta, las palabras, los gestos y los actos de todo aquello que podría sugerir una inclinación homosexual. Esto parece indicar que los sujetos tardomodernos montan "filtros de resonancia" entre el sí mismo y el cuerpo también en lo que refiere a su sexualidad.

Sin embargo, más allá de la dimensión del deseo corporal y la orientación sexual, el cuerpo puede convertirse en un motivo de irritación para el sujeto cuando, en sus propiedades y tendencias, no se desarrolla de manera adecuada al rol de género. Por ejemplo, cuando un joven heterosexual advierte que lanza la pelota, baila, se sienta y camina "como una chica", que le gustan los colores, las prendas y los accesorios "de mujer" (por ejemplo, las carteras) o que prefiere profesiones y bebidas con connotación femenina (por ejemplo, licores en vez de tragos; esto es escenificado con entusiasmo en los espectáculos de travestis), en otras palabras, cuando cumplir con las expectativas y las acciones adecuadas a su rol de género equivale para él a una suerte de autoviolación, esto puede convertirse en una fuente de autoalienación corporal, incluso cuando la identidad de género y el deseo sexual están "adecuados a la norma".

Aún más ilustrativos son los fenómenos de la trans e intersexualidad, siendo especialmente instructiva la diferencia entre ambas. Son definidas como personas *intersexuales* aquellas cuya corporalidad no permite la asignación unívoca de ninguno de los dos géneros porque, por ejemplo, son masculinas en términos de cromosomas pero femeninas en lo que respecta a lo gonadal y hormonal (es decir, tienen ovarios en vez de testículos y un alto nivel de estrógeno en sangre), o porque sus órganos sexuales primarios son morfológicamente ambiguos (por ejemplo, poseen un híbrido entre pene y vagina, o pene y pechos, o no tienen ni pene ni vagina).[47] Los intersexuales se mueven corporalmente "entre" los géneros. Esta corporalidad puede generar desconcierto en contextos sociales, pero no necesariamente es experimentada por las personas afectadas como una alienación: las personas intersexuales pueden sentirse en total concordancia con sí mismos y sus cuerpos. En los términos de la diferenciación entre cuerpo vivo y cuerpo físico, puede afirmarse que se sienten bien en y con su cuerpo vivo, a pesar de que haya razones sociales y (supuestos) motivos médicos para considerar que su cuerpo físico *qua* cosa mundana debería ser modificado. Muchas veces es la "desambiguación" médico-quirúrgica, que en última instancia es un *ajuste*, lo que conduce a una alienación duradera entre el sí mismo y el cuerpo (físico/vivo) del afectado.[48]

La situación de los transexuales es muy diferente: sus cuerpos físicos se manifiestan para los otros como completamente "normales"; se corresponden con todos los rasgos biomédica, jurídica y socioculturalmente normados de la masculinidad o de la feminidad. Sin embargo, ellos sienten que están en un cuerpo equivocado: aquí es el cuerpo vivo el que se rebela contra el cuerpo físico, el que se experimenta como extraño, equivocado e impuesto. Los transexuales se sienten profundamente alienados de su cuerpo (y de sus cualidades sexuales) sin poder reconocer para ello una causa corporal. Quizás sea un indicio de la predominancia de las relaciones mudas o reificadas con el mundo en la sociedad moderna el hecho de que, en ambos casos, el cuerpo físico tenga prioridad sobre el cuerpo vivo: los intersexuales aún luchan contra la coerción a la desambiguación médica del género de los recién nacidos, y a los transexuales que están listos y dispuestos a modificar su cuerpo (como una cosa del mundo) se les reconoce ahora la posibilidad de hacerlo.[49]

47 Véase Kerrin Christiansen, "Biologische Grundlagen der Geschlechterdifferenz", en Ursula Pasero y Friederike Braun (eds.), *Konstruktion von Geschlecht*, Pfaffenweiler, Centaurus, 1995, pp. 13-28.

48 Anja Gregor, *Constructing Intersex. Intergeschlechtichkeit als soziale Kategorie*, Bielefeld, Transcript, 2015.

49 Véase Stefan Hirschauer, *Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Über den Medizin und den Geschlechtswechsel*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993.

En los cuatro aspectos de la relación corporal con el mundo identificados en la ilustración nro. 1, la sexualidad de los sujetos aparece como una fuente posible de ese tipo de alienación que convierte al propio cuerpo en enemigo potencial; por lo menos, en el marco de una sociedad marcada por la matriz de la heterosexualidad obligatoria,[50] como lo ilustran el cuadro nro. 1 y la ilustración nro. 3.

Por supuesto, lo que sostengo aquí no es que las cuatro formas identificadas de sexualidad heterodoxa conduzcan en todos los casos a la alienación corporal; esto no necesariamente ocurre, ni siquiera en sociedades que han institucionalizado de manera obligatoria la matriz heterosexual. Antes bien, todas esas formas pueden incluso convertirse en poderosas fuentes de resonancia para los sujetos afectados, pero esto presupone reelaboraciones (a veces enormes) en el vínculo cognitivo, evaluativo y habitual con sí mismos y con el mundo. Me adentraré en esta cuestión en el próximo capítulo.

De estas reflexiones es posible extraer dos consecuencias fundamentales para el curso ulterior de la investigación: por un lado, el análisis de las relaciones sexuales con el mundo pone en evidencia que las relaciones aparentemente más íntimas con nuestro cuerpo se encuentran atravesadas y marcadas por elementos cognitivos y evaluativos. El tipo de relaciones que establecemos con nuestro

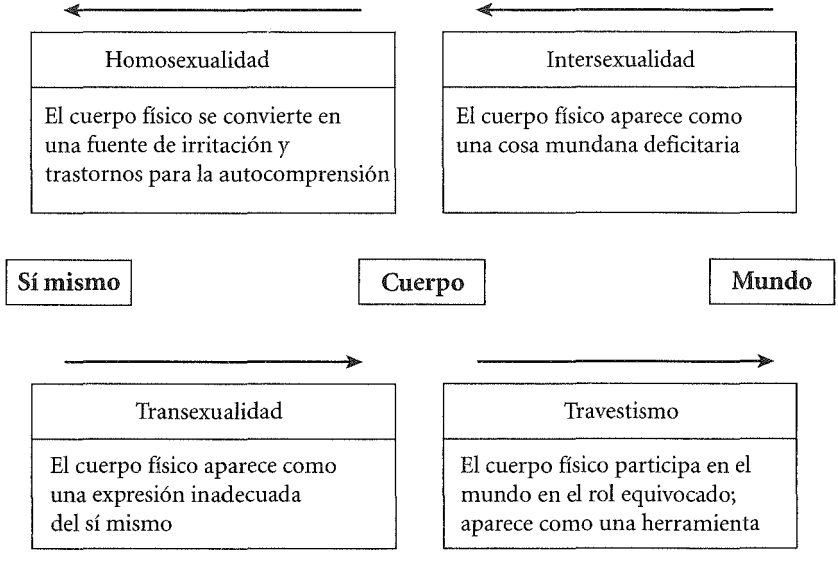


Ilustración 3. Cuatro formas de alienación de las formas de relación de género con el mundo.

50 Véase Judith Butler, *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2007.

Cuadro 1. Las cuatro dimensiones de la matriz de la heterosexualidad obligatoria y las potenciales consecuencias de alienación respecto del propio cuerpo.

Dimensión	Diferenciación	Consecuencias
Cuerpo físico (sexo)	**Cromosomas:** XX / XY **Gónadas:** Ovarios / Testículos **Hormonas:** Estrógeno / Testosterona **Morfología:** Vagina, pechos / Testículos, barba	**El "problema" de la intersexualidad:** el cuerpo físico aparece como cosa mundana deficitaria
Identidad de género	Identificarse, comprenderse, sentirse como mujer o como hombre	**El "problema" de la transexualidad:** "estar atrapado en el cuerpo físico equivocado", a pesar de adecuarse a las normas
Roles de género	Comportarse como un hombre o como una mujer	**El "problema" del travestismo:** colisión con las tradiciones, las convenciones y las expectativas
Deseo	Amar a los hombres Amar a las mujeres	**El "problema" de la homosexualidad:** desear al género "equivocado"

cuerpo depende de manera decisiva de nuestro mapa cognitivo, que nos dice *qué hay* en el mundo (lo que significa, en este caso, qué tipos de personas y deseos existen), y a la vez de nuestros mapas de *deseo* y *evaluación*. En segundo lugar, todos estos mapas conllevan normas y expectativas sociales ya "inscriptas": la relación corporal consigo mismo y con el mundo no es un asunto entre el sujeto y un mundo objetivo o dado ("la naturaleza"), sino que esta se forma socialmente hasta en los últimos rincones de la interioridad (allí donde madura la certeza de ser *homosexual* o *transexual*). Este es el sentido de la afirmación según la cual el mundo "se inscribe en el cuerpo" (véase la ilustración nro. 1). Las relaciones con el mundo son tanto el resultado cultural de imágenes del mundo y prácticas sociales como de disposiciones corporales individuales y disposiciones psíquicas; por ello, el presente libro no pretende construir una filosofía o psicología de las relaciones con el mundo, sino una *sociología de las condiciones de resonancia*.

IV
Relaciones emocionales, evaluativas y cognitivas con el mundo

1. LA ANGUSTIA Y EL DESEO COMO FORMAS ELEMENTALES DE LA RELACIÓN CON EL MUNDO

Como he argumentado en el capítulo anterior, sería erróneo comprender la relación humana con el mundo como un vínculo en primera instancia corporal que luego, en un segundo momento, es interpretado y evaluado cognitiva y afectivamente. Por el contrario, la subjetividad surge siempre ya a partir de –y en– una relación con el mundo que abarca aspectos corporales, reflexivos, cognitivos y emocionales indisolublemente entrelazados entre sí. Los sujetos se experimentan como colocados en un mundo que *los concierne*, y este "concernir" tiene una significatividad positiva o negativa. Las cosas *nos hablan*, *nos agradan*[1] o *nos repelen*; y cuando algo *no nos dice nada*, ello implica que no tenemos ninguna relación con eso.

Las relaciones con el mundo, por tanto, siempre hacen aparecer frente a nosotros un segmento del mundo, o bien como *atractivo*, o bien como peligroso o *repulsivo*. La historia de la filosofía, de la psicología y del pensamiento político está repleta de dualismos que expresan este hecho fundamental de diferentes formas; piénsese, por ejemplo, en la diferenciación que William James establece entre los *impulsos* que dicen "¡Sí, sí!" y las *inhibiciones* que dicen "No, no!",[2] la distinción de Jeremy Bentham entre placer y dolor como principios fundamentales, o la frecuente contraposición entre *angustia* y *deseo*.[3] Dado que el último

1 Véase Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt, 2007, p. 484.

2 William James, *La variedad de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, t. 2, México, Lectorum, 2006, pp. 8-9.

3 En alemán, el vocablo que aquí se traduce como 'angustia', *Angst*, tiene dos acepciones: en primer lugar, alude al *miedo* a algo o alguien particular y, en segundo término, a los temples anímicos de la angustia o la ansiedad. En el presente apartado, Hartmut Rosa explota esta duplicidad semántica, la cual, lamentablemente, es difícil de trasladar a nuestra lengua. En la mayoría de los casos, hemos optado por traducirlo como

par de conceptos es el que expresa más claramente el carácter de relación, me parece el más adecuado para expresar la dualidad, en la relación humana con el mundo, entre atracción y repulsión. La presencia del mundo es fundamentalmente *pática*; es decir, si el momento originario de la relación con el mundo consiste en un darse cuenta –"hay algo ahí, presente"–, entonces ese presente es significativo para nosotros como atracción o repulsión potencial, aun cuando esto pueda embrollarse en múltiples dimensiones (podemos desear algo que nos angustia; la angustia puede incluso ser una causa parcial de nuestro deseo). De las cualidades atrayentes y repulsivas de nuestro vínculo con el mundo emerge la *significatividad* de sus segmentos para los sujetos; estas son, como lo expresan el concepto de cultura de Max Weber y el de *valoraciones fuertes* inescapables de Charles Taylor, la base del desarrollo de todas las autocomprensiones culturales y cognitivas del mundo y del sí mismo.[4] La angustia y el deseo –o la atracción y la repulsión de los segmentos del mundo– y el constreñimiento

---

'angustia', en virtud ante todo de una razón teórica: Rosa retoma y reelabora la distinción kierkegaardiana y heideggeriana entre angustia, un miedo fundamental sin objeto determinado, y temor, un miedo dirigido a un objeto específico. Como se verá, para el autor, la angustia –entendida como uno de los dos motores fundamentales del comportamiento humano– no es un temor a un objeto particular, sino un miedo que se dirige a algo más fundamental: la posibilidad de una relación alienada o muda con el mundo. En este sentido, puede hablarse de una simetría conceptual con el otro motor fundamental de la acción humana: el deseo. Según Rosa, este tampoco se dirige a un objeto particular –como sí lo hacen el ansia y la necesidad–; se trata más bien de la añoranza de una relación resonante o responsiva con el mundo. [N. del T.]

4 Según Charles Taylor, los sujetos obtienen un vínculo consigo mismos y con el mundo orientándose en diferenciaciones cualitativas que expresan las cualidades en cada caso atractivas o repulsivas, como por ejemplo bueno o malo, bello o feo, noble u ordinario, valiente o cobarde, etc.; de manera que sus acciones solo pueden entenderse sobre el trasfondo de la comprensión que tienen de su situación, de su ser en el mundo y del hecho de que tanto las cosas como las acciones tienen significado para ellos. Véase Charles Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, parte I. De acuerdo con Max Weber, esto tiene consecuencias decisivas en la concepción de las ciencias de la cultura: "un conocimiento de procesos culturales", escribe, "solo es concebible sobre la base de la significación que la realidad de la vida, configurada siempre en forma individual, tiene para nosotros en determinadas conexiones singulares. En qué sentido y en qué relaciones sucede esto es algo que ninguna ley nos revela, ya que se decide de acuerdo con las ideas de valor desde las cuales consideramos la 'cultura' en cada caso individual [...]. La premisa trascendental de toda ciencia de la cultura no consiste en que encontremos plena de valor una determinada 'cultura', o cualquier cultura en general, sino en que somos hombres de cultura, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente posición ante el mundo y de conferirle sentido. Y este, cualquiera que sea, conducirá a que en la vida juzguemos determinados fenómenos de la coexistencia humana a partir de él, y a que tomemos posición frente a ellos como significativos (positiva o negativamente). Además, sin que importe cuál sea el contenido de esta toma de posición, tales fenómenos tienen para nosotros

a una *toma de posición* frente al mundo que va ligada a ellos constituyen entonces el punto de partida del desarrollo de un vínculo cognitivo-reflexivo con el mundo, así como de un sistema de valores correspondiente, es decir, de nuestros mapas cognitivos y evaluativos del mundo, que nos abren posibilidades de acción y nos señalan obstáculos o bloqueos. La angustia y el deseo constituyen la base motivacional de nuestra voluntad o deber de conocer y evaluar el mundo.

En contraste, el desarrollo de un vínculo no comprometido con el mundo, que nos permite investigar o manipular segmentos del mismo dejando de lado la angustia y el deseo, es una forma de relación derivada y llena de presupuestos culturales que, por su parte –y como Charles Taylor no se cansa de subrayar–, se apoya en última instancia en la idea (a menudo inconfesada) de que tal abstracción respecto de la angustia y el deseo es valiosa o, lo que es lo mismo, deseable.[5]

La *cualidad* de nuestra relación con el mundo es instituida constantemente en la medida en que deseamos algo (polo subjetivo) que aparece como atractivo (polo mundano) o tememos algo (polo subjetivo) que nos encuentra como repulsivo (polo mundano); y en las determinaciones correspondientes de la atracción y la repulsión, se forman y constituyen respectivamente los contornos del sujeto y el mundo (cuando pensamos, por ejemplo, *soy homosexual y amo a ese muchacho*, para retomar el ejemplo discutido en el último capítulo, o *soy religioso y creo en las palabras del profeta Mohammed*, o también *soy científico y quiero investigar los agujeros negros*).

Por tanto, no es casual que las religiones y las filosofías consideren estos principios fundamentales, implícita o explícitamente, como formas cardinales del modo de existencia del ser humano; esto ocurre, por ejemplo, cuando Jesús explica en la Biblia que "En el mundo tenéis tribulación" (Juan, 16:33), cuando Heidegger y Kierkegaard definen la angustia como el estado de ánimo fundamental del ser humano o cuando Sartre eleva la angustia y la náusea a categorías existenciales; y también cuando Freud y sus seguidores tanto en la psicología como en la filosofía –Lacan, pero también Hardt y Negri, Deleuze o Agamben– convierten al *deseo* (o las pulsiones) en *movens* de la acción humana, cuando las teorías anglosajonas de la acción racional buscan explicitar el principio de la maximización del beneficio o, por último, cuando las teorías del budismo zen apuntan a la superación de la angustia y el deseo como el camino ideal para la liberación del sufrimiento existencial.

Ahora bien, ¿qué significa esto para una sociología de la relación con el mundo? En primer lugar, y ante todo, lo que sugiere es que las relaciones con el mundo no pueden comprenderse sin un análisis de las condiciones de la angustia y el deseo. Estas no solo están formadas por el *qué* de lo deseado o lo temido

---

significación cultural y únicamente en ella estriba su interés científico"; Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 43.

5 Véase Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, *op. cit.*, pp. 318-325 y 339-350.

en cada caso, sino también por *cómo* lo deseado y lo temido resulta (pasivamente) experimentado y (activamente) encontrado, y también por la *proporción*, así como por las *intensidades*, de la atracciones y las repulsiones del mundo.

¿El mundo como tal es deseable o temible? Si la diferencia entre Anna y Hannah en el prefacio consiste en que Anna ama el mundo o el segmento del mismo en el que se encuentra mientras que Hannah no, esto sugiere que el "hilo vibrante" que la primera conforma con el mundo está constituido por la energía del deseo o la *libido*. En la respuesta a esta pregunta existencial radica entonces la clave del "temple emocional fundamental" del sujeto, eso que le sugiere la afirmación o la negación del mundo como tomas de posición existenciales, aun cuando estas se encuentren luego sobredeterminadas por "mapas" cognitivos y culturales. Al fin y al cabo, la angustia y el deseo pueden estar relacionados con el vínculo con el mundo mismo; por ejemplo, en la angustia del sujeto ante la posible pérdida o enmudecimiento del mundo, o a la pérdida de sí mismo o su autodisolución *en* el mundo. Cuando en *El ser y el tiempo* Martin Heidegger concibe la angustia como el "estado de ánimo fundamental" y, por tanto, como el "existenciario fundamental" del ser humano, poniéndolo así en relación con el "estado de arrojado" del ser humano (*hacia el* mundo y *en el* mundo), la pérdida de la relación (con el mundo) en la "nada de la angustia" parece tener un significado central.[6] Quizás pueda interpretarse a Heidegger de la siguiente manera: la cura (del ser-ahí, el *Dasein*, y del ser-con) es el intento de preservar una relación de resonancia; la angustia, el miedo a su pérdida.

Si se toma en serio la metáfora físico-musical de la relación de resonancia como un vínculo entre dos cuerpos –que, por un lado, están lo suficientemente abiertos para establecer una relación y, por otro, permanecen lo suficientemente estables y cerrados como para "sonar" en su frecuencia propia y "hablar con voz propia"–, se torna claro que esta relación puede fracasar de ambos lados y aun de ambos a la vez: del *lado del sujeto*, la relación con el mundo puede fracasar porque este se "endurece" o se cierra, y se vuelve así rígido e incapaz de reaccionar empáticamente ante el mundo. Pierde su "hilo con el mundo" porque no puede afinarse con nada. A la inversa, el vínculo de resonancia se vuelve imposible cuando el sujeto se abre en un sentido demasiado radical, o cuando se pierde en el mundo: carece entonces de una "frecuencia propia"; no habla más con su propia voz, sino que carece de contornos y opera solamente como "eco" del mundo. Del *lado mundano*, sin embargo, las relaciones de resonancia fracasan cuando el mundo se muestra completamente reificado y endurecido,

6 "Aquello por que se angustia la angustia es el 'ser en el mundo' mismo. En la angustia se hunde lo 'a la mano' en el mundo circundante, en general los entes intramundanos. El 'mundo' ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el 'ser ahí con' de otros"; Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 207.

rígido y solidificado, cuando no canta ni vibra; o, a la inversa, cuando los movimientos del mundo son tan incalculables y caóticos que en la cacofonía no puede reconocerse ninguna frecuencia o voz capaz de elevar una "pretensión" o de consolidar un vínculo de resonancia.

En su clásico libro *Formas básicas de la angustia*, cuya lectura sigue valiendo la pena, Fritz Riemann fundamenta las formas elementales de la angustia que marcan la personalidad precisamente a partir de estas cuatro formas de relaciones con el mundo malogradas.[7] El abordaje de Riemann puede reconstruirse de la siguiente manera: la angustia constituye, en cada caso, una de las cuatro posibilidades de la pérdida de resonancia y, con ello, de la alienación. Para Riemann, la calidad de la relación con el mundo se define en función de dos ejes: la *vinculación* y el *orden*. En ambos casos, los sujetos desarrollan angustia ante un *demasiado* o ante un *demasiado poco*; de acuerdo con Riemann, la angustia ante la entrega total, el miedo a perderse a uno mismo en una relación, suele definir a la *personalidad esquizoide*; a la inversa, la angustia ante la ausencia de toda vinculación o de toda relación (auténtica), es decir, el miedo a estar aislado y solo, define al *tipo depresivo*. La angustia ante un orden rígido, fijado y demasiado regulado que quita el aire para respirar y para moverse es, a su vez, característica de una *personalidad histérica*; mientras que la angustia ante el caos o el desorden total, frente a un mundo de cambios erráticos, describe más bien el *carácter obsesivo*.

Desde la perspectiva de la teoría de la resonancia, estas cuatro angustias están bien fundamentadas en la medida en que ponen la mira en cuatro formas de vínculo alienado con el mundo: si la resonancia solo es posible entre dos cuerpos o entidades lo suficientemente abiertos como para entablar una relación y lo suficientemente estables o cerrados como para conformar una frecuencia propia, entonces la renuncia a uno mismo o la pérdida de sí en una relación contradicen la segunda condición, mientras que la incapacidad de vinculación socava la primera. A la inversa, la conformación de ejes estables de resonancia a lo largo de los cuales puedan realizarse experiencias resonantes solo es posible cuando los correspondientes segmentos del mundo son los suficientemente estables como para ser asimilados en un sentido transformador, pero no tan rígidos como para no "re-sonar": la resonancia exige de ambos lados una vibración conceptualmente "libre" pero no caótica. En última instancia, entonces, pareciera que tanto el carácter obsesivo como el histérico temen la *pérdida de resonancia*. Si se sigue esta interpretación (desarrollada aquí en un plano especulativo), el punto de intersección equilibrado y carente de temor hacia ambos lados aparece como el "punto de resonancia" de una relación intacta con el mundo (véase a continuación la ilustración nro. 4).

7 Fritz Riemann, *Formas básicas de la angustia*, Madrid, Herder, 1996.

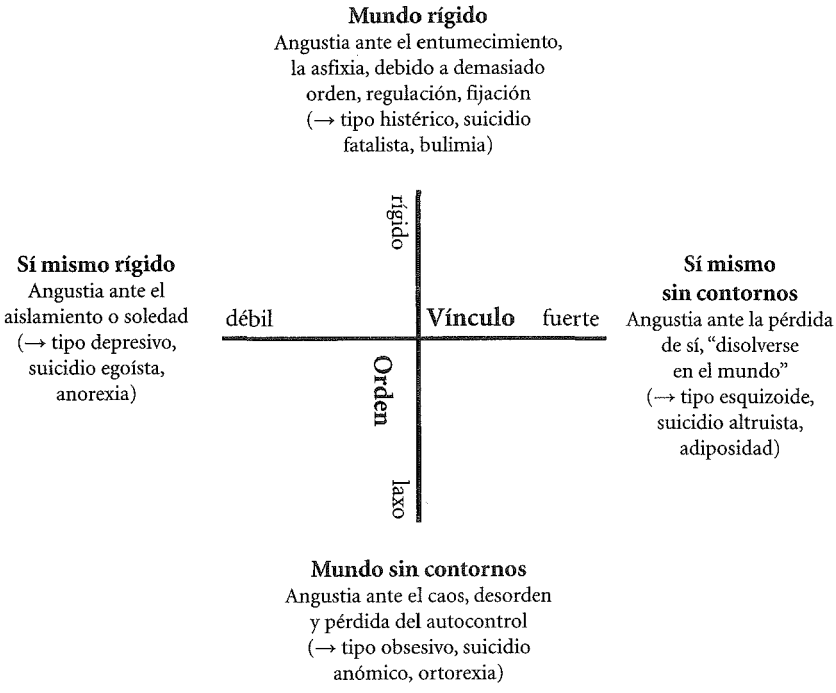


Ilustración 4. Las cuatro formas fundamentales de la angustia según Riemann y las cuatro formas del suicidio según Durkheim como formas de alienación. En el punto de intersección de los ejes se encuentra la máxima capacidad de resonancia.

Cabe señalar que, en su famoso estudio acerca de las causas sociales del suicidio, Émile Durkheim desarrolló (aunque por caminos totalmente diferentes) una concepción muy similar que es relevante para esta reconstrucción de las formas fundamentales de angustia en términos de la teoría de la resonancia.[8] Su argumentación se apoya en la tesis de que el aumento de las tasas de suicidio solo puede entenderse adecuadamente como expresión y efecto de un trastorno de las condiciones sociales de fuerza en la relación de los sujetos con el mundo. Como Riemann, Durkheim diferencia una dimensión de relación (o integración) de una dimensión de regulación, y también señala que un *demasiado* o un *demasiado poco* en ambas dimensiones conduce a experiencias de alienación extrema que pueden llevar al suicidio. El *suicidio egoísta* aparece como consecuencia de una carencia constitutiva de relaciones, mientras que el *altruista* expresa una completa absorción en los vínculos sociales (y una entrega total a los mis-

8 Émile Durkheim, *El suicidio*, Buenos Aires, Gorla, 2004.

mos); el *suicido fatalista* es identificado por Durkheim como un suicidio producto de una regulación excesiva o radical que asfixia al individuo, mientras que el *suicidio anómico* aparece como consecuencia de una situación en la que no hay regulaciones sociales y, por tanto, no existen normas u orientaciones de valor que puedan limitar o dirigir las necesidades humanas.[9] Mientras que Riemann identifica las cuatro formas de angustia principalmente como rasgos de la personalidad, las cuatro formas de alienación correspondientes aparecen para Durkheim claramente como la consecuencia de un trastorno de las condiciones sociales de resonancia; en este sentido, su estudio ofrece una guía posible para una crítica sistemática de dichas condiciones.

Además, en las cuatro formas de "angustia ante la relación con el mundo" así definidas y en los trastornos potenciales provocados por las mismas, retornan elementos con los que nos encontramos ya en el capítulo II, más precisamente en las reflexiones acerca del comer y el beber, y de la ingesta y la excreción de alimentos como formas basales de la relación con el mundo; así, la *anorexia* parece caracterizarse por la pérdida de mundo o por un trastorno de la incorporación de mundo, la *obesidad*, por demasiado mundo (y la correspondiente pérdida de forma del sí mismo), mientras que la *bulimia* muestra también rasgos de la histeria, y la *ortorexia* está vinculada a la personalidad obsesiva.

Si estas formas de la angustia y el deseo se entienden como las fuerzas pulsionales fundamentales de la relación con el mundo, es preciso también interpretarlas de manera muy amplia y basal, es decir, como atracción y repulsión. La repulsión puede aparecer, por ejemplo, como asco o aversión, y el deseo opera *per se* de manera amorfa o polimorfa como "energía libidinal". Estados emocionales como el odio y la agresión son, entonces, formas mixtas en las que se entrecruzan energías de repulsión y de atracción.

De todos modos, la tesis central que quiero desarrollar aquí es que es posible e instructivo concebir la angustia y el deseo como las fuerzas pulsionales y formas ontológico-existenciales fundamentales del ser humano si se las interpreta, respectivamente, como una *angustia ante la alienación* –es decir, frente a un posible enmudecimiento o un volverse hostil del mundo y a una correspondiente pérdida de la relación– y un *deseo de resonancia*.

En las relaciones concretas de un sujeto (o de una cultura) con el mundo, la angustia y el deseo, que como tales en principio refieren no direccionalmente al mundo en sí, aparecen en general como fuerzas dirigidas, es decir, como *temor de* y como *necesidad* (o *ansia*) *de*.

9 Véase también, al respecto, Kenneth Thompson, *Emile Durkheim*, Nueva York, Routledge, 2002, p. 110, así como Hartmut Rosa *et al.*, *Soziologische Theorien*, Konstanz, UVK, 2013, p. 20.

Como puede verse, por ejemplo, al analizar entrevistas biográficas y narrativas,[10] el temor y el ansia se especifican en historias de vida a través de experiencias intensas de resonancia y de alienación que, como "vivencias de oasis" y de "desierto", proporcionan algo así como una brújula orientadora para conducir la propia vida.[11] Aquí se revela la estructura temporal de las relaciones con el mundo; lo que indica una dirección y brinda sustancia a nuestra angustia y nuestro deseo son dos tipos de *recuerdos*: por un lado, el de determinados momentos felices y plenos en los que nos hemos sentido en consonancia con nosotros mismos y con el mundo –y, por tanto, "sostenidos, acarreados y protegidos" por él– y, por otro, el de esos otros momentos en que nos sentimos existencialmente perdidos, abandonados y expuestos en un mundo despiadado, hostil o sin relación. Porque el recuerdo nos abre direcciones específicas de búsqueda y define nuestro *horizonte de expectativas*, el cual está marcado por la angustia ante la posibilidad de volver a caer en esas situaciones de alienación y por la esperanza o la añoranza de volver a encontrar esos "oasis de bienestar". De esta manera, el recuerdo y la expectativa están intrínsecamente vinculados con nuestras estructuras de la angustia y el deseo, de manera que quizás todo proceso vital y biográfico pueda reconstruirse como la historia de la búsqueda de "oasis de resonancia" y de la evasión de "desiertos de alienación".

En este sentido es que, en los primeros pasajes de *La era secular*, Charles Taylor define estas experiencias de plenitud o concordancia y de vacío o alienación como dos modos fundamentales de la experiencia del mundo. Estos modos marcan puntos extremos en una escala de las posibilidades de estar colocado en el mundo. Pero Taylor supone que también forman parte del repertorio experiencial de todos los seres humanos. Para ilustrar la primera experiencia, Taylor toma una cita de la autobiografía del místico Bede Griffiths:

> Durante mi último trimestre en la universidad, un día salí por la tarde a caminar solo y escuché el canto de los pájaros formando ese coro pleno que en esa época del año solo puede escucharse durante el amanecer o el atardecer. Recuerdo la sorpresa que me produjo el impacto del sonido en mis oídos. Tenía la sensación de que era la primera vez que escuchaba los pájaros cantar, y me pregunté si acaso cantaban así todo el año y yo nunca lo había notado. Mientras caminaba vi algunos espinos en flor y nuevamente pensé que nunca

10 Michael Beetz *et al.*, *Was bewegt Deutschland? Sozialmoralische Landkarten engagierter und distanzierter Bürger in Ost- und Westdeutschland*, Beltz, Weinheim, 2014.

11 Véase al respecto Hartmut Rosa, "Wüste und Oase als Gründungsmetaphern des Sozialen: Charles Taylor Beitrag zur Soziologie (der Moderne)", en Sina Farzin y Henning Laux (eds.), *Gründungszenen soziologischer Theorie*, Wiesbaden, Springer, 2014, pp. 189-202.

> había visto algo tan bello ni experimentado tanta dulzura. Si de repente me hubieran colocado entre los árboles del jardín del Edén y hubiera escuchado el canto de un coro de ángeles mi sorpresa no habría sido mayor. Entonces vi cómo el sol se ponía tras los campos de juego. Súbitamente una alondra se elevó desde al lado del pie de un árbol que estaba cerca de mí, derramó su canto sobre mi cabeza, y luego volvió a sumirse en el descanso sin dejar de cantar. Todo se aquietó cuando el sol se apagó y el velo del crepúsculo comenzó a cubrir la tierra. Recuerdo ahora la sensación de sobrecogimiento que me invadió. Tuve el impulso de arrodillarme sobre el suelo, como si hubiera estado en presencia de un ángel; y apenas me atreví a mirar el cielo, que no parecía otra cosa más que un velo sobre el rostro de Dios.[12]

No resulta difícil leer el momento de relación lograda con el mundo que se expresa en este relato como una experiencia de resonancia. Este ejemplo es relevante para una sociología de la relación con el mundo porque reúne, de manera casi sinestésica, las tres esferas *verticales* de resonancia centrales de la cultura moderna (*naturaleza*, *estética*, *religión*) en un único momento experiencial, en el que puede vivenciarse una suerte de "resonancia profunda" con el mundo. Al comienzo del pasaje, predominan imágenes de una experiencia estetizante de la naturaleza, en especial por la percepción de un mundo "que canta" (el *coro pleno*, los *pájaros que cantan*, el *coro de ángeles*). En el momento de silencio que adviene luego, parece surgir el presentimiento de un mundo trascendente que abarca, "sostiene y acarrea" la naturaleza terrena. El *canto* y el *silencio* no constituyen aquí un par de opuestos, sino una suerte de unidad antinómica que posibilita la experiencia de plenitud y perfección, la experiencia de *estar elevado*. El *callar del mundo* que aparece aquí es un *callar resonante* (como el que experimentan muchos caminantes en el desierto).[13]

Según creo, casi todos los seres humanos conocen estos momentos de elevación (momentos "oceánicos"), a pesar de que no siempre los formulen en un lenguaje tan florido y metafísicamente cargado; casi siempre se los encuentra en la niñez o la juventud (*el momento en la fogata*, *las luces del árbol de Navidad*, *la arena de la playa y las olas del mar* o, simplemente, *el murmullo de un arroyo*). Asimismo, casi todos conocen otro modo de relación con el mundo que Taylor describe como un estado de ausencia de resonancia, esto es, un estado en el que el sujeto se experimenta como separado por un muro de todo lo vivo:

12 Citado en Charles Taylor, *La era secular*, t. 1, Barcelona, Gedisa, 2014, p. 21. Traducción modificada.

13 Zigmunt Bauman, "From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity", en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, pp. 18-36.

> Pero la sensación de vacuidad, de no resonancia, puede surgir de una forma muy distinta. Puede aparecer con el sentimiento de que lo cotidiano está vacío de una resonancia mayor, de que está seco, o es plano; las cosas que nos rodean están muertas, son feas, están huecas, y la forma en que las organizamos, las moldeamos o las disponemos para vivir carecen de todo significado, belleza, profundidad o sentido. Se puede sentir una especie de *nausée* ante este mundo carente de sentido.[14]

Las experiencias oceánicas y desérticas de estos tipos constituyen evidentemente solo formas extremas y excepcionales de la experiencia humana del mundo. En general, la cotidianeidad está dominada por un estado intermedio en el que los sujetos se ven impulsados por el presentimiento o el recuerdo de dichas experiencias, es decir, por la búsqueda de momentos de plenitud y de existencia en relación, así como por el intento de evitar estados de alienación o de enmudecimiento del mundo. Quizás puedan reconocerse aquí los rudimentos de una teoría alternativa de la acción para la cual la cual la *búsqueda de resonancia* y el *temor a la alienación* –no como estados emocionales subjetivos, sino como modos de relación– constituyen los principales motores de la acción humana. Desde esta perspectiva, la acción de un determinado actor no está motivada por el anhelo de maximizar un beneficio económico indeterminado o una ventaja relacionada con el estatus, y tampoco (únicamente) por el deseo de reconocimiento o por el deseo de distinguirse de los otros, sino que es comprensible y explicable sobre el trasfondo de las concepciones y los presentimientos individuales, *de oasis* y *desiertos*, concepciones y presentimientos adquiridos por medio de la socialización que determinan (a menudo inconscientemente) las esperanzas y los temores. Son decisivas, por lo tanto, las siguientes preguntas: ¿en qué contextos, bajo qué condiciones y en qué prácticas, los sujetos tuvieron la experiencia de estar elevados (experiencia que identifican con el oasis) y en qué otros momentos experimentaron el desierto?

Por supuesto, las condiciones materiales de existencia pueden desempeñar aquí un rol clave: los contextos en los que las personas sufren hambre, son golpeadas, carecen de recursos para llevar una vida autodeterminada y se sienten impotentes ante constreñimientos externos difícilmente puedan ser experimentados como oasis. A la inversa, puede deducirse que el deseo mismo es un deseo de *relación*, incluso cuando se dirige a objetos materiales: las personas desean autos, televisores, joyas o sofisticados celulares porque esos objetos prometen –aunque lo hagan de manera poco clara– la apertura de modos deter-

14 Charles Taylor, *La era secular*, t. 2, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 20.

minados de *ser en el mundo*.[15] La industria de la publicidad reconoció esta promesa hace tiempo y la convirtió en su principal argumento de ventas. Las *estrategias* que se utilizan en cada caso para acercarse a los oasis y evitar los terrenos desérticos son rectoras de la acción.

Es evidente que estas estrategias, así como la traducción de la angustia y el deseo en temores y necesidades concretas, muestran necesariamente diferencias individuales, culturales y de clase. Como ya señalé, el deseo, en cuanto momento fundamental de la relación humana con el mundo, no tiene una dirección determinada, y es insaciable. Constituye el impulso de cada movimiento *hacia el mundo*; aparece como curiosidad, amor, ganas de vivir, alegría del descubrimiento, etc. Cuando se dirige hacia objetos concretos y/o a un segmento específico del mundo, toma la forma de *necesidades* o *ansias*, y estas sí son saciables (a diferencia del deseo). Las necesidades generan y abren relaciones con el mundo que son locales, focalizadas e instrumentales, y dirigen nuestra energía, nuestra atención y acción hacia segmentos específicos del mundo.

Cabe señalar, sin embargo, que las ansias siempre están ligadas a algo "inquietante"; en la medida en que son ansias de lo (completamente) Otro y extraño, adquieren un elemento transgresor que constituye la base de un encuentro genuino con el mundo, el cual también exige una asimilación transformadora, escondiendo por tanto un peligro de alienación.[16] Los encuentros siempre pueden fracasar, y eso provoca *angustia*. Este es el punto en que, a menudo, en la realidad empírica la angustia y el deseo se amalgaman totalmente, a pesar de que desde una perspectiva analítica sean opuestos: el deseo de ser conmovido (como resonancia palpable) se contrapone a la angustia ante el rechazo. Esta amalgama particular constituye el terreno del psicoanálisis; engendra el placer de lo horroroso y la angustia ante el deseo y lo deseado, y explica de qué manera nuestras angustias y nuestros deseos se dan forma mutuamente.

En este punto se vuelve relevante la cuestión de la proporción o de la fuerza relativa de la angustia y del deseo. Las relaciones individuales con el mundo se distinguen de forma muy evidente según la prevalencia del deseo de mundo o de la angustia frente al mismo; es decir, según si la añoranza de los oasis (posibles) supera el temor a los desiertos o si sucede lo contrario, en cuyo caso predominan las estrategias de evitación. En este sentido, puede suponerse que la disposición al encuentro deseante crece con el sentimiento fundamental de sentirse sostenido, albergado y acarreado por el mundo –es decir, mantener con él las relaciones resonantes–, mientras que la alienación –el sentimiento fun-

15 Véase al respecto Andrew Sayer, *Why Things Matter to People. Social Science, Values and Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

16 Véase Otto Friedrich Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik: Versuch über unstetige Formen der Erziehung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1959, cap. V.

damental de vivir en un mundo hostil, indiferente o no responsivo– puede llegar a producir una parálisis o aun actos de apropiación agresiva del mundo, por ejemplo, por medio de una violencia excesiva.[17]

Como ya vimos con Heidegger, la angustia, en cuanto vínculo existencial con el mundo, no tiene dirección, carece de objeto y es por tanto difusa; aparece, en cierto modo, como una "angustia sin nombre", o también como una angustia ante la posibilidad del *colapso del mundo*, es decir, ante la pérdida de la relación con el mundo como tal. En cambio, en cuanto *temor*, aparece con una forma concreta, dirigida, nombrable y ligada a objetos; y así como las necesidades pueden saciarse, los "temores" (por ejemplo, las fobias) pueden "tratarse" y superarse. También ellos fundan relaciones con el mundo que son locales, focalizadas y rectoras de la acción y que, tal como las necesidades, varían entre miedos ligados al cuerpo, estables en el tiempo y relativamente constantes en términos culturales (por ejemplo, el temor al fuego o a los animales salvajes), y temores que son a todas luces "producidos socialmente", por ejemplo, el temor al *desempleo*, el cual difícilmente podría haber sido comprendido por una época pre o extramoderna. Aquí puede verse también que los miedos producidos socialmente se "acoplan" a estructuras humanas fundamentales, como el temor al *desprecio social* y a la *exclusión*.

Puede suponerse que todo vínculo humano con el mundo –tanto en un sentido individual como colectivo– está marcado por una fundamental angustia existencial que va de la mano de un sentimiento de insatisfacción categorial, de una carencia irreparable, de un estigma existencial, que se vincula justamente con nuestra estructura esencial de deseo y que, en este sentido, también codetermina la "experiencia de desierto". Posiblemente esto explique la gran efectividad cultural de la idea cristiana de un "pecado original". Esto significa, sin embargo, que tanto la angustia como el deseo son inquietantes en sus estructuras profundas, por lo cual no sorprende que múltiples teorías y prácticas éticas, religiosas o espirituales, desde los estoicos hasta el budismo *zen*, apunten justamente a la superación de la angustia y del deseo como presupuesto para un vínculo adecuado o ideal con el mundo. Quien medita intenta lograr un estado de paz anímica en el que no se vea *perseguido por las ansias* ni *torturado por los miedos*.

17 En su cuadro de diferentes ambientes sociales, Gerhard Schulze distingue entre un ambiente armónico, tendencialmente determinado por el miedo (es decir, cargado de resentimiento, de una "xenofobia" latente), y uno de autorrealización, que "desea el mundo". Esta distinción puede interpretarse como una diferencia en la proporción de angustia y deseo; una diferencia que, por supuesto, está íntimamente vinculada a diferentes dotaciones de recursos y diferentes expectativas de autoeficacia. Véase Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt, Campus, 1997.

Curiosamente, sin embargo, también aquella forma de experiencia del mundo que quizá sea la más negativa de todas, esto es, la *depresión*, resulta a menudo caracterizada por una total ausencia de miedo y de deseo por parte del sujeto y, por tanto, la falta de toda atracción y repulsión por parte del mundo.[18] ¿Cómo puede explicarse la aparente paradoja de que tanto el vínculo con el mundo más deseable como el más horroroso se caractericen por el mismo rasgo –muy poco probable desde la perspectiva de la experiencia cotidiana– de ausencia de miedo y deseo? En un plano fenomenológico, es evidente que esta extinción de las energías motoras en las depresiones (o en el desgaste) está ligada a un sentimiento existencial de ser arrojado en el mundo: en él se expresa la soledad existencial en un mundo indiferente o (en potencia) hostil. El sí mismo y el mundo se enfrentan como completamente carentes de relación; el sí mismo perdió el mundo y, de esta manera, también se perdió a sí mismo ("tanto dentro como fuera de mí todo está muerto, negro y vacío").

En cambio, el silenciamiento de las energías motoras que se busca en el alejamiento de la meditación aparece como un "silencio hablante": en la medida en que se silencian todas las angustias y deseos localizados y focalizados, quien medita puede experimentarse como existencialmente *sostenido, protegido y acarreado*, como vinculado en un sentido universal. Esto pone en evidencia que la angustia y el temor no deben interpretarse sin más como momentos de alienación, y que el vínculo entre deseo y resonancia es ambivalente. La "resonancia profunda" en el sentido de una experiencia del mundo casi mística solo puede sentirse cuando han sido acalladas todas las relaciones focalizadas con el mundo y, con ellas, también el deseo. Este es la razón por la cual *la retirada del mundo* (en una cueva, tras los muros de un convento, en el desierto, en las montañas o en el océano) se considera como un camino hacia un vínculo verdaderamente adecuado con el mundo: "Tú no tienes que ir al desierto para encontrar tu identidad, sino para perderla, para perder tu personalidad, para convertirte en anónimo... Y, luego, ocurre algo extraordinario: escuchas al silencio hablar", escribe Edmond Jabès.[19]

18 Véase, por ejemplo, Martin Hautzinger y Renate de Jong-Meyer, "Depressionen", en Hans Reinecker (eds.), *Lehrbuch der Klinischen Psychologie und Psychotherapie: Modelle psychischer Störungen*, Gotinga, Hogrefe, 2003, pp. 215-257.

19 Citado en Bauman, *op. cit.*, p. 20; véase también la cita consignada más arriba de Bede Griffiths. La misma experiencia es expresada por Joseph Freiherr von Eichendorff: "Y camino fuera de los muros hacia el campo abierto: ¡resplandor sublime, vista divina! ¡Qué amplio y silencioso el mundo! // Estrellas en lo alto que se entrecruzan en círculo, de la soledad de la nieve sube como un canto maravilloso; ¡oh, tiempo milagroso!"; Joseph von Eichendorff, *Werke in sechs Bänden, Bd. I: Gedichte. Versepen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, pp. 382-383.

Un estado tal de *plenitud desde el vacío* se opone diametralmente a las experiencias de depresión o de desgaste.[20] De ello puede deducirse que, aunque todo deseo sea en principio un deseo de resonancia (y toda angustia, una angustia ante la pérdida de resonancia), la experiencia lograda o completa de resonancia misma se encuentra libre de deseo en la medida en que este último aspira siempre, en última instancia, a la transformación, la modificación y la superación del estado o la situación dada, mientras que la experiencia de resonancia lleva consigo su cumplimiento. Se corresponde así con aquel instante fáustico que puede *permanecer*; es la realización y la disolución del deseo.[21] A su vez, la conciencia de la transitoriedad puede profundizar aún más el efecto de resonancia: un atardecer puede hacer posible una experiencia muy intensa de la naturaleza, a veces incluso una experiencia metafísico-cosmológicamente "cargada" (como en la cita de Bede Griffiths) porque quien se "conmueve" es plenamente consciente de su transitoriedad insuperable y de la imposibilidad de fijarla. En un sentido muy similar, también las experiencias musicales de resonancia están dinamizadas o temporalizadas: el momento de una sinfonía, de un aria, de una canción (o de un baile) que aparece como apoteótico se realiza como radical y siempre ya transitorio; y lo mismo sucede con el orgasmo. La carencia insaciable de la que hablaba Jacques Lacan, y el movimiento infinito de deseo que resulta de ella,[22] encuentran aquí su correlato en términos de una teoría de la resonancia.

Como ya he intentado demostrar, la angustia y el deseo, en cuanto formas elementales de la relación con el mundo, son ante todo estados emocional y corporalmente anclados que se solapan y se modifican con las convicciones cognitivas y las actitudes evaluativas de los sujetos, las cuales, por su parte, son el resultado de imágenes culturales del mundo y de prácticas sociales. Cuando por medio de estudios por imágenes la investigación neurocientífica demuestra que la visión de una flamante Ferrari puede producir una activación de los centros del deseo y el placer en el cerebro de los jóvenes de género masculino, no hay duda de que este deseo es el resultado de complejos procesos de socialización que le adjudican a este objeto específico un lugar destacado en el mapa cognitivo (*lo que hay en el mundo*) y evaluativo (*lo que es importante*). La Ferrari se ve atractiva porque indica riqueza, prestigio, potencia, velocidad, etc.; la apetencia (a diferencia del *deseo*, como fuerza elemental impulsora) se genera inmediatamente a partir del mapa cognitivo-evaluativo. A la inversa, "Satán" y la

20 Esta idea se la debo a un largo viaje en tren con Nina Pauer.

21 Este es el punto en que el placer y el deseo se distinguen semánticamente: "Todo placer quiere eternidad; quiere eternidad profunda, profunda"; Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2011.

22 Véase al respecto Peter Widmer, *Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk*, Viena, Turia + Kant, 1997.

"desocupación" solo pueden convertirse en puntos de cristalización del temor como resultado de complejas experiencias de socialización y procesos cognitivos; son el resultado de procesos cognitivos y evaluativos de (auto)interpretación de carácter tanto individual como colectivo.[23] Sin embargo, los seres humanos sienten todo el tiempo angustias y deseos que se resisten con obstinación a sus mapas cognitivo-evaluativos y a sus imágenes del mundo; esto ocurre, por ejemplo, cuando el temor a las arañas o a las moscas se opone a toda razón, cuando en la guerra el "instinto de huir" se impone frente a la autointerpretación de la "valentía", o cuando deseamos cosas a las que no podemos adscribir un carácter atractivo en términos cognitivos ni evaluativos; regresaré sobre esto más adelante. Como resultado, el vínculo humano con el mundo se muestra siempre marcado por el juego entre energías de atracción y repulsión, y por procesos (complejos) de autointerpretación; ambas instancias se interpenetran y se dan forma recíprocamente para convergir en las *percepciones de situaciones* concretas.

¿Cuáles son las consecuencias que se derivan de lo anterior para el proyecto de una *crítica de las condiciones de resonancia*? Como lo intenté mostrar, la ausencia o el debilitamiento de la angustia y del deseo pueden ser indicadores de una situación de alienación, caracterizada por la indiferencia y una carencia de relación entre sujeto y mundo. El silenciamiento o, mejor dicho, la carencia de atracción y repulsión, indica en efecto que no hay *ningún* vínculo de resonancia, sino una relación marcada por la ausencia de relación, una relación con el mundo que ha *fracasado*. En ella, un mundo plano y carente de diferencias se enfrenta a un sujeto libre de angustias y deseos.[24] Las condiciones sociales que

23 Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlín, Suhrkamp, 2012, pp. 104-147.

24 Un muy buen ejemplo literario de esto se encuentra en la "novela de la globalización" de Rainald Grebes titulada *Global Fish*. Allí, el héroe de la historia, Thomas Blume, un joven sobresaliente, literalmente fracasa en la tarea de desarrollar una relación sustentable con el mundo. En su búsqueda de un destino de viaje que valga la pena –¡que sea "atractivo"!– para pasar las vacaciones de verano luego de terminar la escuela secundaria, todos los lugares, experiencias y actividades posibles se le mezclan en una masa indiferente sin rostro ni posición, una masa con la cual no puede establecer ninguna relación. "*Parece que nada fuera importante en este planeta...* parques de diversiones, capitales, Helsinki, gatos, llamas, dragones de Komodo, tortugas de Galápagos, reservas naturales, zonas recreativas, pastillas de hexamina [...] los puentes del Rin, países, seres humanos, aventuras; todo daba lo mismo. En mi desesperación abrí las ventanas y le grité al conjunto de casas: ¿quién ha vuelto plano al planeta? ¿Por qué ya no hay más valles ni mares profundos? ¿Quién ha alisado y suavizado los Alpes? ¿Por qué ya no resalta nada en este mundo? Ninguna respuesta. Los destinos de todo el mundo yacían indiferentes delante de mí. En un momento, le apostaba ciegamente a la indiferencia global. *Acuéstate, viajero cansado...* Lleno de nada, apoyé mi cabeza en el Pacífico de plástico. ¿Cuánto tiempo estuve allí en cuclillas? Mi pierna izquierda ya

fundan estas relaciones con el mundo son dignas de crítica, como también lo son aquellas que establecen vínculos en el modo fundamental de la angustia.

La angustia aparece como una paradigmática "asesina" de la resonancia porque impide –al menos cuando es la emoción predominante– la apertura y la vibración del sujeto, su predisposición a la aventura; lo vuelve tendencialmente *incapaz de encuentros*. Y, además, lo hace *incapaz de moverse*, puesto que dificulta o impide el movimiento del sujeto *hacia el mundo*, y con ello torna ineficaz la fuerza atrayente y motivadora de los "atractores". En el estado de angustia –como se lo puede ver, por ejemplo, en el temor a un régimen represivo, a la enfermedad, la escasez de recursos o a formas más sutiles de exclusión social–, el sujeto se cuida de *no dejarse conmover* y, al hacerlo, impide la resonancia.

La angustia es la reacción natural a una experiencia repulsiva del mundo; abunda cuando los sujetos se sienten colocados en un mundo hostil (ya sea de forma latente o manifiesta). Esto no significa, sin embargo, que las personas angustiadas, incluso si se trata de una angustia ante la muerte, no puedan tener experiencias de resonancia (a menudo repentinas); las mismas son por lo general momentos de "superación" o de silenciamiento de la angustia.

A la inversa, sin embargo, también el deseo puede entrañar una tendencia hostil a la resonancia. Esto ocurre cuando el deseo de resonancia se convierte en un puro deseo de objeto: quien desea personas, cosas, posiciones o experiencias para ponerlas bajo su control, para apropiárselas, atenta contra la posibilidad de una asimilación transformadora y, por tanto, del momento de resonancia. También el deseo merodeante puede, entonces, transformarse en un asesino de la resonancia, puesto que genera sujetos "impulsivos" que carecen de ejes de resonancia estables y resistentes y que están privados de la capacidad del encuentro, tal como ocurría con los sujetos movidos por la angustia. Por consiguiente, las condiciones sociales que sistemáticamente generan apetencias de objetos y socavan así las posibilidades de resonancia son tan dignas de crítica como aquellas que provocan angustia.

De hecho, siguiendo a Albert O. Hirschmann, puede suponerse que las sociedades capitalistas, obsesionadas con el incremento, tienen una tendencia inherente a conformar rasgos patológicos en lo que respecta a la angustia y el deseo: en la medida en que todas las posiciones que los sujetos pueden tomar están expuestas a fuerzas erosivas competitivo-dinámicas –de manera tal que el temor a ser dejado atrás, a no estar más al corriente, no poder seguir el ritmo o verse excluido se convierte en un modo de existencia–,[25] se encuentran impulsados por la angustia. Están constreñidos, en un sentido estructural y siste-

---

estaba dormida. Intenté masturbarme, pero estaba demasiado cansado"; Rainald Grebe, *Global Fish*, Frankfurt, Fischer, 2006, p. 13.

25 Véase al respecto el segundo apartado del capítulo XIV.

mático, a albergar apetitos mercantilizables que nunca pueden ser satisfechos de manera duradera (porque, si eso ocurriera, se produciría un hundimiento de la intensidad de demanda que socavaría el modo de incremento de la estabilización dinámica) pero que tampoco pueden ser frustrados ni transformados para apartarse de la esfera del consumo. En este sentido, los sujetos se muestran como deseantes en la forma cuestionable del deseo de objeto, forma que pone trabas a la resonancia. El deseo de resonancia frustrado debe plasmarse en un aumento del deseo de objeto (y, a la vez, en un deseo de posición que nunca puede escapar de la angustia); justamente aquí parece subyacer el núcleo del mecanismo de la producción capitalista del deseo, tan complejo como impresionante.[26] Es posible que la razón de la gran estabilidad del régimen capitalista del incremento radique en su capacidad persistente para reproducir y manejar nuestros miedos y nuestros apetitos fijados en las esferas de la producción y el consumo; la tendencia propia de estas relaciones con el mundo a impedir el *encuentro* y por tanto la *resonancia* se muestra así del modo más claro posible en el desarrollo actual de los apetitos ligados al cuerpo.

Curiosamente, como cualquiera puede ver al dar un paseo por un centro comercial en cualquier lugar del mundo, los *apetitos* mercantilizados de los sujetos tardomodernos se dirigen *al propio cuerpo* en un grado sin parangón histórico: el paisaje está plagado de farmacias, droguerías, perfumerías, gimnasios, estudios de tatuajes, centros de bronceado, salones de masajes, joyerías, negocios de lentes, relojes y zapatos, y, por supuesto, tiendas de moda y de ropa en todas las variantes imaginables (además de panaderías, cafés y negocios de comida rápida que también apelan a los apetitos del cuerpo). Por el contrario, los negocios en los que se pueden adquirir libros, telescopios, instrumentos musicales o elementos para dibujar y pintar –por solo nombrar unos pocos ejemplos de objetos de deseo mercantilizados que *no* se dirigen a los apetitos corporales– están, en todos lados, en peligro de extinción. El propio cuerpo se convierte en una superficie central de proyección de apetitos, que se concretizan en la aspiración de ser más delgado, más atlético, más sano, más hermoso, capaz de mayor rendimiento, etc. Esto confirma una vez más la suposición ya adelantada, acerca de que los sujetos tardomodernos "reifican" su propio cuerpo y lo perciben en gran medida como un objeto configurable, al tiempo que pierden interés en el encuentro. Incluso la más corporal de todas las formas de encuentro, la sexualidad, parece estar tomada por esta tendencia; hoy en día, la sexua-

26 Como señala una reseña de Hirschmann: "Una economía capitalista solo puede funcionar si nos vemos regularmente decepcionados por los productos luego de haberlos comprado"; Liam Hudson, "Undermine Yourself", en *Times Literary Supplement*, 4860, 1996, p. 35; para un tratamiento más detallado, véase Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, cap. 4.

lidad pierde su relevancia social (y relacional), ya que sus apetitos pueden ser saciados "virtualmente" o con la ayuda de todo tipo de juguetes sexuales.[27] Sin embargo, se debe tener mucho cuidado en el diagnóstico: lo que ocurre, quizás, es que el interés por el encuentro se desplaza desde los centros comerciales urbanos hacia otras esferas, por ejemplo, hacia el mundo de las redes sociales, ajenas a la corporalidad.

Si se acepta como sólida y bien fundada esta suposición de una producción tardomoderna de deseo dirigida al sujeto y al objeto, también resulta plausible la idea de que los miedos tardomodernos se dirigen hacia *adentro*, es decir, hacia el sujeto mismo. De hecho, tanto una historia de la angustia[28] como la tipología desarrollada al comienzo de este capítulo podrían poner en evidencia que la angustia (como pérdida de resonancia) puede dirigirse al *polo mundo* y al *polo sujeto* de la relación: el hecho de que el mundo pueda mostrarse como hostil, malvado y peligroso es un buen motivo para angustiarse, y lo mismo ocurre con la posibilidad de fracasar (en el mundo) debido a insuficiencias intelectuales, corporales o sociales. En general, las angustias afectan a ambos polos simultáneamente: se dirigen en efecto a las mismas posibilidades de una "disonancia" insuperable, de una oposición entre el sí mismo y el mundo. Pero lo hacen en muy diversas proporciones de combinación; y, si se lo ve más de cerca, pareciera que los sujetos tardomodernos (en el marco de sociedades desarrolladas del tipo occidental) ya no le tienen temor tanto a los "actos" hostiles del mundo –que irrumpen en la forma de invasores, langostas, calores, fríos, enojos de Dios o artes de seducción del diablo–, sino que más bien le temen a hechos que se adscriben a ellos mismos y de los que son responsables: sus propios fracasos, frustraciones, insuficiencias y atrasos; el síndrome de desgaste, la gordura, la edad, quedarse solos o volverse poco atractivos. Las fuentes del sufrimiento y, por tanto, de los objetos del temor ya no se buscan "allí afuera", sino más bien "aquí adentro"; no son propiedades ontológicas de mundo (las relaciones estamentales, por ejemplo, fueron percibidas de ese modo por muchos siglos), sino déficits atribuidos a los sujetos y de los que ellos mismos son responsables. Esto puede verse de forma paradigmática en la manera en que el sentimiento probablemente universal de la angustia se vio modificado frente a la exclusión y el desprecio social. En las sociedades tradicionales organizadas en estamentos y castas, los sujetos en posiciones desfavorables sufren formas de discriminación ancladas estructural, cultural, histórica y políticamente en función de las que, por nacimiento y de forma categórica, ven negado su acceso a

27 Véase al respecto, por ejemplo, Volkmar Sigusch, *Sexualitäten. Eine kritische Theorie in 99 Fragmenten*, Frankfurt, Campus, 2013.

28 Véase Jean Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek, Rororo, 1989.

muchas cosas (bienes, privilegios, chances y posiciones) que sí están disponibles para otros: *el mundo (injusto)* es la fuente de la experiencia de padecimiento. También hoy en día a muchos sujetos se les niegan bienes, privilegios (por ejemplo, estudiar en la universidad), oportunidades y derechos que desean: *ellos fracasaron* y *no son lo suficientemente buenos*, así reza la percepción dominante que los sujetos tienen de sí mismos y de los otros. Esta percepción, sin embargo, es por cierto el resultado de una interpretación del mundo y de uno mismo que ha sido establecida culturalmente y que está anclada en prácticas e instituciones sociales. El vínculo con el mundo que se relaciona con esta interpretación, y que esta interpretación funda, solo puede entenderse y reconstruirse adecuadamente sobre el trasfondo de los mapas cognitivos de la modernidad. Me dedicaré a ellos en el tercer apartado de este capítulo, luego de un breve paso intermedio.

2. EXPERIENCIA Y APROPIACIÓN DEL MUNDO

Las relaciones con el mundo siempre son dinámicas; se constituyen en y a través de encuentros procesuales entre el sujeto y el mundo. Por lo tanto, el análisis de las relaciones con el mundo es incompleto e incluso defectuoso si no le hace justicia al carácter dinámico de las mismas: el mundo *se acerca al sujeto experiencial*, y este *va hacia el mundo* (abriéndolo por medio de su actuar). Los vínculos con el mundo pueden diferenciarse entonces según el punto de partida del movimiento primario (de la respectiva experiencia del mundo). Si lo que domina es el carácter *pático*, entonces son los movimientos y humores del mundo –impredecibles, sorprendentes y quizás también inevitables y predefinidos– los que determinan el vínculo del ser humano con el mundo y con su proceso vital. En este sentido, expresiones como "uno nunca sabe las sorpresas que el mundo (o la vida) le tiene preparadas" indican que el sujeto se experimenta ante todo como *reaccionando* al mundo, el cual lo encuentra como un contexto inevitable y fatídico. A esto se contrapone una relación predominantemente *intencional* con el mundo, en la que el sujeto se mueve a través de un mundo (dado) para explorarlo, dominarlo, abrirlo, etc. El *mundo* aparece en este caso como un campo de oportunidades (atractivas) y obstáculos (repulsivos); el movimiento parte del sujeto.

En los términos de las metáforas de la teoría de la resonancia, la diferencia entre una relación con el mundo pática y una intencional depende de si el sujeto se experimenta predominantemente como *primer* o como *segundo* diapasón: si se colocan dos diapasones en cercanía física y se golpea uno de ellos, el otro suena también, como efecto de la resonancia. Si, como afirma la tesis rectora de este libro, los sujetos son constitutivamente capaces de experiencias de re-

sonancia, entonces pueden tener la esperanza de ser puestos a sonar, en calidad de "segundos diapasones", por algo que los encuentra; y también pueden, como "primeros diapasones", buscar hasta encontrar una "respuesta".[29]

Quizá sea en este sentido que los poemas de las leyendas del rey Arturo, del siglo XII, constituyen un punto de inflexión decisivo en el pasaje de un vínculo tendencialmente pático con el mundo, característico de la Edad Media, a la relación más fuertemente intencional propia de la Modernidad. La idea de la "aventura" cambia aquí su forma, en la medida en que expresa que el destino no es algo que simplemente le "advenga" al héroe, sino algo que este busca o debe buscar activamente *en el mundo,* pasando diversas pruebas y "aventuras"; y esto, aun cuando la impredecibilidad del destino y la providencia siga desempeñando un rol importante.[30]

A pesar de estos desplazamientos culturales, debe suponerse que los vínculos humanos con el mundo siempre están determinados por ambos aspectos (por la *experiencia* del mundo pasiva/pática y por la *apropiación* del mundo activa/intencional), y que se diferencian tanto cultural como individualmente en sus maneras de manifestarse. Es posible sugerir que su proporción se define por la proporción respectiva de la angustia y el deseo, puesto que la primera aparece como angustia ante el mundo (que nos encuentra), mientras que el deseo impulsa al sujeto activamente hacia el mundo. Pero las cosas se muestran más complicadas cuando se las observa con mayor atención. Nuestra relación con el mundo puede estar determinada por la esperanza o por el deseo "pasivo" de que el destino nos depare un príncipe azul o un billete que gane la lotería, mientras que, a la inversa, la angustia (ante el mundo) puede hacernos huir de sitio en sitio o llevarnos a construir bastiones protectores. Esto torna plausible la suposición de que existen diferencias en la intensidad o en el nivel de energía de la relación entre sujeto y mundo, que se traducen en diferencias en la energía psíquica de motivación. Así, las relaciones con el mundo pueden distinguirse de acuerdo con estos tres aspectos: en primer lugar, según la *proporción* entre angustia y deseo; en segundo lugar, conforme a la *intensidad* (total) de los mismos; y, por último, según la proporción entre la orientación pática y la intencional.

29 La imagen de los dos diapasones se la debo a Joachim Bauer, psiquiatra originario de Friburgo. Gerhard Schulze también realiza una distinción similar en su diferenciación, formulada en términos de una sociología del conocimiento, entre relaciones con el mundo ancladas en el yo y vínculos anclados en el mundo: en el anclaje del yo, el sujeto intenta (como primer diapasón) apropiarse de segmentos del mundo que se adecúan a él, mientras que un sujeto anclado en el mundo busca "adecuarse" a este último, es decir, reaccionar a sus demandas.

30 Véase al respecto Ingrid Kasten y Volker Mertens, "Aventure (âventiure)", en Robert Auty (ed.), *Lexikon des Mittelalters, Bd. 1: Aachen bis Bettelordenskirchen*, Múnich, DTV, 1980, pp. 1289-1290.

En particular el último aspecto –como lo puso de manifiesto la reflexión acerca del concepto de aventura– *depende* en gran medida *de la interpretación*. El hecho de que se muestre como posible y correcto querer configurar o determinar el propio destino (y la marcha del mundo) depende también, y sobre todo, de los mapas cognitivo-evaluativos con cuya ayuda los seres humanos orientan su procesos de vida, es decir, que eso depende de su *imagen* cultural del mundo. La angustia y el deseo, la atracción y la repulsión, no son producidos simplemente por intelecciones, convicciones o ideas cognitivas; pero a todas luces se ven influidos por las mismas. Por lo tanto, hay buenos motivos para suponer que la conformación de imágenes del mundo, tanto culturales como individuales, es el resultado de procesos de resonancia en los que se producen efectos resonantes entre las convicciones cognitivas y las relaciones emocionales y corporales con el mundo.[31] Ciertas interpretaciones de nosotros mismos y del mundo aparecen como plausibles o correctas cuando aparecen como adecuadas o *armoniosas* a la luz de nuestras relaciones corporales y emocionales con el mundo. Es en efecto esta misma idea, como lo sugerí en el prólogo, la que llevó por ejemplo a William James a observar que la actitud fundamental o la "reacción total" respecto del mundo no es la *consecuencia* de determinadas convicciones religiosas, sino más bien la *causa* de su aceptación.

Los aspectos cognitivos y precognitivos de la relación con el mundo, sin embargo, están mediados por numerosos rituales y prácticas culturales que expresan las interpretaciones correspondientes del mundo y de uno mismo. En este punto, la sociología de la relación con el mundo que se presenta aquí sigue la convicción hermenéutico-fenomenológica fundamental de que los seres humanos son seres autointerpretativos "*all the way down*",[32] esto es, de pies a cabeza, formulada por ejemplo por Charles Taylor, Hubert Dreyfus o Paul Ricoeur. Esto significa que también los aspectos corporales y emocionales de la relación con el mundo son siempre elementos y expresiones de determinadas *interpretaciones* del mundo así como *actitudes* frente a él, como lo sugerían ya las reflexiones del capítulo anterior acerca de la sexualidad y los aspectos corporales de nuestro vínculo con el mundo. En términos histórico-culturales, el intento de articular las relaciones con el mundo condujo a formular imágenes cada vez más elaboradas que producen mapas cognitivos de aquello que aparece como mundo, partiendo desde la percepción originaria de que "algo está ahí, algo está presente". Por su parte, los mapas cognitivos están siempre dotados de cartografías evaluativas: aquello que *está ahí* se evalúa como *significativo* en un sentido positivo

31 Para un tratamiento detallado, véase Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, cap. 3.

32 Charles Taylor, "Cognitive Psychology", en Charles Taylor, *Philosophical Papers*, t. 1, *op. cit.*, p. 191.

o en uno negativo. Y los mapas cognitivo-evaluativos que surgen así fundan sus propias relaciones con el mundo, relaciones semiautónomas que definen y mapean el terreno de lo atractivo y lo repulsivo, y que articulan en cada caso los vínculos determinados entre uno mismo y el mundo.

A veces estas relaciones con el mundo articuladas, corporizadas y materializadas en múltiples prácticas se distinguen no solo en función de la manera en que traducen y encauzan la angustia y el deseo en temores direccionados y apetitos específicos, sino también en la conceptualización y la evaluación de la *dinámica de relación* y, por tanto, de la proporción entre los aspectos páticos y los intencionales. El *ethos* que aparece como el correcto, como la actitud correcta ante el mundo y la vida, depende de las autointerpretaciones religiosas y culturales dominantes; piénsese, por ejemplo, en la espera paciente en el "mientras tanto del mundo" que sugiere el chiísmo[33] o en el dominio activo y el sometimiento del mundo que, desde Max Weber, se le adscriben al protestantismo occidental.

3. MAPAS COGNITIVOS E IMÁGENES CULTURALES DEL MUNDO

La idea de que los seres humanos son seres autointerpretativos implica que sus relaciones con el mundo nunca están del todo dadas, sino que se ven constantemente articuladas, reconstituidas, negociadas y transformadas a través de procesos interpretativos tanto individuales como culturales. Esto significa también que las autointerpretaciones son siempre y necesariamente interpretaciones del mundo; y que, a la inversa, el sí mismo y el mundo (perceptible) no son entidades que precedan a la relación, sino que toman forma en el acontecer relacional.

Como intenté mostrar al comienzo de este libro con ayuda de Merleau-Ponty, los sujetos desarrollan progresivamente una sensibilidad respecto de quiénes son y de quién o qué es el mundo a partir de la percepción primordial de que *algo está ahí y presente*. Esta sensibilidad comienza a conformarse antes de la adquisición del lenguaje y por fuera de él; a través de contactos táctiles, voces, intercambio de miradas con la madre, el padre o con "otros significativos", por medio de acciones repetitivas y prácticas rudimentarias. Tanto las investigaciones psicológico-sociales que siguen la línea de George Herbert Mead como ciertos nuevos estudios psicológico-evolutivos y neurofisiológicos concuerdan en que el sí mismo es el resultado de procesos de relación y en-

33 Alexander Krahmer analizó esto en su excelente tesis de maestría, *Im Unterdessen der Welt Untersuchungen zu einer Theorie des Wartens anhand der iranisch-schiitischen Kultur*, Jena, 2009; véase también Mariella Ourghi, *Schiitischer Messianismus und Mahdi-Glaube in der Neuzeit*, Würzburg, Ergon, 2008.

cuentro, y que toma forma como consecuencia de resonancias o contactos psíquicos y físicos.[34]

El mundo comienza a diferenciarse de forma progresiva en un mundo de seres humanos, cosas y naturaleza y, mucho después, también en distintas dimensiones históricas y cósmicas, es decir, en dimensiones abarcadoras que trascienden el presente.[35] Evidentemente, las líneas divisorias que se trazan (por ejemplo, entre "cosas muertas" y naturaleza "viva", o entre el mundo de las cosas y el mundo social) y el recorrido de las mismas dependen en gran medida de la cultura y el lenguaje; en todo caso, conforme se incrementa el grado de alcance, las interpretaciones de uno mismo y el mundo aumentan su insistencia de ser articuladas lingüísticamente. Estas articulaciones generan mapas cognitivos que indican no solo *lo que hay en el mundo* y *cómo está constituido*, sino también *qué es lo importante en cada caso* (para los sujetos) y cuál es la actitud correcta en cada situación.

En cada una de las esferas del mundo que surgen de esta manera, la forma específica de relación con el mundo se "negocia" tanto implícita y prácticamente como lingüística y teóricamente: en las sociedades modernas y diferenciadas se ve, por ejemplo, que el vínculo entre el sí mismo y el mundo se formula, se institucionaliza y se *vive* de maneras diferentes en la religión, el derecho, la economía, la ciencia, la política y el arte. Existen diferencias en todas las dimensiones de la relación con el mundo: las imágenes económicas, jurídicas, científicas, estéticas y religiosas del mundo producen diferentes miedos y apetitos; se diferencian en la proporción respectiva de aspectos páticos e intencionales y evidencian diferentes sensibilidades para vínculos de resonancia. En las sociedades modernas occidentales, por ejemplo, la religión y el arte se piensan como francas esferas de resonancia; en ellas dominan representaciones y prácticas de una interacción "conmovedora", mientras que la ciencia y la economía fundan relaciones con el mundo predominantemente intencionales y reificantes.

Pero no solo en la representación cognitiva y la explicitación práctica de las esferas del mundo se observan diferencias culturales, sino también en la representación y la respectiva constitución del *sí mismo*. Esto es válido no solo para lo que hace a las diferencias en la constitución de los sujetos entre épocas y culturas, sino también para las distintas formas de subjetivación dentro de una sociedad, lo cual puede apreciarse considerando el caso de las sociedades con estamentos

34 Véase, por ejemplo, Hans Jürgen Scheurle, *Das Gehirn ist nicht einsam. Resonanzen zwischen Gehirn, Leib und Umwelt*, Stuttgart, Kohlhammer, 2013; así como también Thomas Fuchs, *Das Gehirn. Ein Beziehungsorgan*, Stuttgart, Kohlhammer, 2009.

35 Acerca de la estructuración sucesiva del horizonte de sentido, véanse sobre todo Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003; y Thomas Luckmann y Alfred Schütz, *Estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

o castas. Un brahmán de la India, por ejemplo, está *relacionado con el mundo* o *colocado en él* de una forma completamente diferente que un paria. Por supuesto, también en sociedades occidentales funcionalmente diferenciadas puede haber divergencias similares entre los vínculos y prácticas habituales del *hijo de un empresario* y las de un *hijo del precariado*, pero estas casi no aparecen representadas en las imágenes cognitivas del mundo. La cuestión es diferente en lo que respecta a la constitución de los géneros: como los *estudios de género* han puesto en evidencia una y otra vez, en la imagen (cognitiva) postilustrada del mundo los vínculos masculinos con el mundo tienen una connotación predominantemente muda y reificante, mientras que los femeninos aparecen más bien como "resonantes". Esto puede verse cuando el entendimiento (analítico y reificante) es interpretado como *masculino*, y el *sentimiento* (responsivo) como *femenino*; o cuando se adjudican las esferas de la crianza, el cuidado de los otros y la religión a las mujeres, mientras que la economía, el derecho y la ciencia pertenecen a los hombres; pero también cuando se dice que las mujeres "escuchan" más a su cuerpo y sus sentimientos que los hombres, o cuando se les inculca a los jóvenes que *los hombres no lloran*, etc. A través de estas distinciones de los mapas cognitivos, se definen y prefiguran diferentes relaciones con el mundo, cuyos efectos ya señalamos en la discusión de los vínculos corporales con el mundo.

Por consiguiente, en las relaciones con el mundo fundadas, articuladas y negociadas cognitivamente pueden detectarse diferencias en tres planos: (1) entre individuos, (2) entre diferentes clases, estamentos, entornos o géneros de una comunidad cultural, y (3) entre distintas culturas y épocas.

(1) Obviamente, los seres humanos (modernos) se diferencian en la manera en que interpretan su mundo y se interpretan a sí mismos, así como en la imagen del mundo que subyace a su vida y acción; y esta imagen del mundo se encuentra representada, al menos parcialmente, en sus convicciones articulables, es decir, en sus mapas cognitivos. Por ejemplo, existen diferencias de este tipo entre personas religiosas y no religiosas, y también entre quienes suscriben las suposiciones "seculares" sobre la bondad o la maldad "natural" de los seres humanos, o acerca de si el mundo es un lugar peligroso y amenazante, determinado por una lucha impiadosa por la existencia, o un sitio protegido por una madre naturaleza bondadosa. Ahora bien, es evidente que el carácter de estas convicciones cognitivas se vincula –aunque no en una relación de correspondencia exacta– con la dimensión corporal, práctica y emocional de nuestro vínculo con el mundo. Así, por ejemplo, siguiendo el diagnóstico de Aaron Beck acerca de las "convicciones fundamentales depresógenas (de carácter cognitivo)" y de una "terapia cognitiva"[36] basada en aquel, Elisabeth

36 Aaron T. Beck *et al.*, *Kognitive Therapie der Depression*, Weinheim, Beltz, 2010.

Summer[37] subraya el lado cognitivo de la depresión –esto es, de aquella relación con el mundo caracterizada por el enmudecimiento de todos los ejes de resonancia–, intentando mostrar que la depresión va de la mano con un concepto negativo de uno mismo, una perspectiva negativa del mundo y unas expectativas negativas acerca del futuro. Sin embargo, esto no significa que las personas con una imagen pesimista del mundo *automáticamente* deban vivir deprimidos o alienados: pueden experimentarse como completamente sostenidos, protegidos y acarreados por el mundo y aun mantener intactos sus ejes de resonancia corporales, sociales y estéticos, sintiéndose bien en su cuerpo, felices en su familia y "conmovidos" en la sala de concierto. Aquí se muestran los límites de la significatividad de las relaciones (puramente) cognitivas con el mundo.

(2) Ya señalé que los mapas cognitivos de distintos grupos sociales se diferencian entre sí, o que al menos pueden hacerlo. Las divergencias pueden aparecer de forma inmediata y explícita en los mapas cognitivo-evaluativos de una cultura –esto ocurre, por ejemplo, con las muy dispares conceptualizaciones de mujeres y hombres–, pero también pueden manifestarse solo de manera *indirecta* en los mapas predominantes. Esto último se observa, por ejemplo, cuando los miembros de estratos sociales más bajos o menos privilegiados tienen menores expectativas de autoeficacia, convicciones más débiles de control y en general una perspectiva más pesimista que los mejor posicionados. Estas diferencias son tematizadas en especial por las investigaciones acerca de la cultura política.[38]

(3) Curiosamente, el interés moderno por las culturas premodernas *no* suele dirigirse a sus logros "reificantes" (es decir, científicos, técnicos o económicos), sino más bien a su (supuesta) sensibilidad para la resonancia. Según creo, la fascinación que para el observador occidental se desprende, por ejemplo, del "tiempo de sueño" de los indígenas australianos, de los bailes de los akunstus brasileros, de los batak indonesios, de las prácticas rituales de los chamanes o de la idea de que los hopis se disculpan con los animales que cazan, se basa en el presentimiento (quizás oscuro) de que allí se expresan formas alternativas de relación que vinculan al sí mismo y al mundo de una manera diferente, lo que ante todo significa de una manera *más responsiva*.

En lo que refiere a la variación cognitiva de las diferentes relaciones con el mundo, Max Weber y Jürgen Habermas han avanzado la interesante propuesta de diferenciar cuatro formas culturales fundamentales de vincularse con el

37 Elisabeth Summer, *Macht die Gesellschaft depressiv? Alain Ehrenbergs Theorie des 'erschöpften Selbst' im Licht sozialwissenschaftlicher und therapeutischer Beufnde*, Bielefeld, Transcript, 2008.

38 Véase, por ejemplo, Silke I. Keil y Oscar W. Gabriel, *Society and Democracy in Europe*, Londres, Routledge, 2012.

mundo.[39] En primer lugar, puede distinguirse entre formas de relación principalmente *afirmadoras del mundo* y formas fundamentalmente *negadoras* del mismo. La afirmación y la negación como patrones evaluativos pueden referirse a la naturaleza (es decir, al *mundo objetivo*), la sociedad (el *mundo social*) y a la propia subjetividad en su donación corporal (el *mundo subjetivo*). Cabe señalar que la *negación del mundo* se focaliza sobre todo en la última dimensión: según Weber, aquella se liga a menudo con el ascetismo de quien ve con desconfianza sus apetitos, deseos y necesidades e intenta superarlos, negarlos, controlarlos o incluso eliminarlos, en el afán de inmunizarse ante las seducciones y las incitaciones del mundo. El capitalista protestante, por un lado, y el yogui hindú, por el otro, pueden servir como ejemplos paradigmáticos de esto. Por lo tanto, un concepto negativo del mundo de estas características parece tender a relacionarse con un concepto negador del sí mismo; la negación se refiere *a la relación con el mundo.*

La *afirmación del mundo* se refiere también a las tres dimensiones, es decir, al mundo objetivo y social, por un lado, y a la propia donación corporal y física, por otro. Expresa una aceptación basal y una evaluación positiva de la relación con el mundo como tal. De hecho, esta es una línea de demarcación fundamental de nuestro vínculo cognitivo con el mundo que tiene efectos importantes en nuestra relación corporal y emocional con él: ¿acaso observamos el mundo y a nuestra propia corporalidad como fundamentalmente buenos y dignos de afirmación, o como primariamente peligrosos, seductores y deficitarios, como si necesitaran ser domados, criados, controlados? Como ya lo mostró Weber, la negación del mundo en general va de la mano con una *duplicación* cognitiva del mismo: se supone que detrás del mundo inmanente malo hay un mundo mejor de carácter trascendente, que solo puede alcanzarse a través de la negación y la superación del primero. Estas duplicaciones del mundo se encuentran sobre todo en concepciones religiosas, por ejemplo en la idea cristiana del mundo como un "valle de lágrimas" corrompido por el pecado original o en la idea hinduista del mundo como el "juego del maya" engañador, cuyo velo la iluminación superadora del mundo debe desgarrar. De esto puede deducirse que la pura negación (o duplicación) del mundo suele conducir a una imposibilidad existencial: a partir de ella solo puede obtenerse una relación negativa con el mundo.

Ahora bien, Weber y Habermas cruzan estas posturas fundamentales de afirmación y negación con una actitud *activa* y otra *pasiva* ante el mundo, cuya diferencia radica en el peso divergente de los momentos intencionales y páticos de la relación. También esta distinción abre interesantes perspectivas acerca de la

39 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, t. 1, Madrid, Taurus, 1987. En lo que sigue, me apoyo en las reflexiones que expuse en el artículo "Geworfen oder getragen? Subjektive Weltbeziehungen und moralische Landkarten", en Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 374-413.

variación de los vínculos con el mundo: las relaciones *activas* (intencionales) constituyen relaciones en las que los sujetos son "hacedores" que *van hacia el mundo*, *intervienen* en él y se *enfrentan* con él; mientras que las actitudes *pasivas* (páticas) configuran a los sujetos más bien como "víctimas" de un mundo dinámico que va hacia ellos y que les sugiere actitudes de espera, observación, evasión o incluso huida. Aquí pareciera haber una suerte de afinidad electiva entre la afirmación del mundo y un vínculo activo con este, por un lado, y una negación del mundo y la pasividad, por el otro. Sin embargo, Weber muestra que esta correlación no es obligatoria cuando remonta la cultura capitalista occidental a la sorprendente actitud *activa* y *negadora del mundo* propia de la ética protestante: en la raíz del protestantismo, como religión que imprime su marca en la cultura, subyace una comprensión del mundo en la cual este y el sí mismo encarnado aparecen como pecadores y caducos; por esta razón, se exige de los sujetos un ascetismo duro y sistemático, pero no en la forma de una *retirada del mundo* y una huida al monasterio (como las que realizan el monje católico o el yogui hindú), sino en el modo de un *incremento de la actividad* en el sentido de una *confirmación en el mundo*.[40] Según este mapa cognitivo-evaluativo, solo quien actúa en el mundo de manera circunspecta y no se deja someter por él, sino que lo domina (y también domina sus propios apetitos) lleva una vida buena o correcta. Como resultado, se llega a cuatro formas fundamentales cognitivo-culturales de relación con el mundo que, tentativamente (de manera tan criticable como grosera), pueden vincularse con cuatro culturas universales. La actitud activa y negadora del mundo del protestantismo occidental conduce a una actitud de tendencial *dominio del mundo*; la actitud pasiva y afirmadora del mundo observable en la Grecia ateniense conduce a la *contemplación del mundo*; la actitud activa y afirmadora del mundo del confucianismo, a la *adaptación al mundo*; y la actitud pasiva y negadora del mundo que suelen tener varios yoguis hinduistas, a la *huida del mundo*.

Cuadro 2. Cuatro formas culturales fundamentales de la relación con el mundo.[41]

	Vínculo activo con el mundo	**Vínculo pasivo con el mundo**
Afirmación del mundo	Adaptación al mundo	Contemplación del mundo
Negación del mundo	Dominio del mundo	Huida del mundo

40 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

41 De manera similar, véase Jürgen Habermas, *op. cit.*, t. 1, p. 293.

Estas reflexiones abren sorprendentes perspectivas para una teoría y una crítica de las condiciones de resonancia. Porque, evidentemente, una actitud activa y negadora del mundo como la que Weber identifica en la sociedad moderna capitalista va de la mano con el privilegio explícito y sistemático de unas relaciones mudas con el mundo, en las que la dominación reificante se convierte, por así decirlo, en una aspiración moral. En la concepción de las relaciones protestantes con el mundo reconstruida de esta manera, las resonancias emocionales y corporales y, en general, toda afinación resonante y toda apertura a la naturaleza, a los prójimos, al propio cuerpo o al mundo, aparece como una empresa peligrosa y potencialmente corruptora. El mapa cognitivo de la "negación activa del mundo" se encuentra por tanto en una afinidad electiva con las instituciones y prácticas de la modernidad capitalista, cientificista, burocrática y jurídica, y con el vínculo "mudo" con el cuerpo que va ligado a ellas.

Por lo contrario, un concepto de mundo afirmador y pasivo o pático parece ser la base ideal para una relación con el mundo que hace posible que se den las resonancias o que incluso las funda, puesto que contiene una valorización cognitiva de los vínculos resonantes. Por lo tanto, no sorprende que aquellas corrientes estético-literarias de la modernidad que generaron un sentido ejemplar de la resonancia en la cultura del sentimentalismo y, sobre todo, en el Romanticismo –y que definieron por primera vez las esferas modernas de resonancia del arte, la naturaleza, la religión y el "amor romántico" como contraesferas de la relación con el mundo propia de la "frialdad burguesa" (Adorno)– se hayan conformado precisamente a través de un retorno (idealizado) a la Grecia antigua.[42]

42 Como ilustración paradigmática de esto sirve, por ejemplo, el poema "Los dioses de Grecia" de Friedrich Schiller, publicado por primera vez en 1788. Allí se contrapone sistemáticamente la forma de relación con el mundo moderna, alienada, muda y reificada, con la forma de existencia "resonante" de los griegos, que Schiller considera solo posible en el "reino hadado de los cantos": "Los dioses de Grecia // Cuando el mundo bello regíais aún, / y hacia la alegría, sin sombra de esfuerzo / dichosas estirpes guiabais aún, / seres del país de la fábula bellos, / ¡ay!, cuando brillaba vuestro oficio aún, el del regocijo, / qué distinto entonces todo, qué distinto era, / cuando las coronas ornaban tus templos, / ¡Venus de Amatunte! // De la poesía cuando el velo mágico / ceñía gracioso aún la verdad, / plenitud vital la creación manaba / y lo que jamás ha de sentir, sentía. / Al fin de estrecharla de amor sobre el pecho, / Superior nobleza a la Natura dióse / Todo a la mirada iniciada mostraba, / todo, la huella de un dios. // Donde ahora solo –dicen nuestros sabios–, / De fuego una bola inanimada gira, / Entonces su carro guiaba, de oro, / Helio con serena majestad. / [...] // Entre hombres y dioses y héroes también / Un vínculo bello Amor anudo, / Mortales y dioses y héroes también / Allá en Amatunte homenaje rendían. / [...] // ¿Dónde, mundo bello, the encuentras? ¡Retorna, / tú de la Natura dulce edad florida! / Ay, solo en el reino hadado de los cantos / tu pasmosa estela vive todavía, / Se anega la tristeza la campiña yerma, / ningún ser divino a mi vista parece, / ¡ay! del cuadro aquel palpitante de vida / solo la sombra quedó. // Las flores aquellas ya todas cayeron / ante el soplo horrible del fiero

Para una sociología de la relación con el mundo, se plantea en este punto una pregunta muy interesante: ¿en qué medida la *negación del mundo* y el *ascetismo intramundano* que resulta de ella siguen determinando la cultura moderna occidental, a pesar de su aparente hedonismo? El hecho de que las ciudadanas y los ciudadanos, tanto individual como colectivamente, deban exigirse más cada año para cumplir con los imperativos del incremento, el crecimiento, la aceleración y la innovación, y para mantener de esa manera el *statu quo* así como su capacidad de competencia y las de sus sociedades, en mi opinión habla en favor de la continuidad de esa relación con el mundo. En una pequeña escala, como indicio de la persistente eficacia cultural de la concepción del dominio negadora del sí mismo y del mundo puede servir la creciente popularidad de los maratones mencionada más arriba: en esos eventos, cada vez más personas se torturan sin razón y de manera absolutamente sistemática hasta los límites de lo físicamente posible. Por otra parte, a gran escala, el hecho de que la sociedad tardomoderna no pueda dejar de destruir sus cimientos naturales –por medio de la explotación irresponsable de los recursos y del uso de sustancias tóxicas– podría ir de la mano con una actitud ante el mundo de ese tipo, que no solo continua operando subterráneamente, sino que sigue consolidándose institucional y culturalmente. Retornaré sobre esto más adelante.

4. MAPAS DE EVALUACIÓN Y DESEO

El mundo en que los seres humanos se encuentran colocados de ninguna manera está inmediatamente dado, sino que es siempre un mundo co-constituido por procesos de interpretación. Las autointerpretaciones se materializan en las prácticas y en las instituciones de la sociedad y se encuentran fijadas objetivamente en el lenguaje: los límites del lenguaje, ya vimos, no solo determinan los límites de *lo que hay*, sino también las formas posibles de relacionarse y de tomar posición ante ello. La homosexualidad, la obsesión, la democracia, los espíritus o el déficit atencional no existen sin más en el mundo; solo existen en determinados mundos culturales. Las tomas de posición ante estas cosas mundanas están determinadas por la angustia y el deseo, y no de manera simple o lineal, sino de forma compleja y a menudo contradictoria. Por ejemplo, el ascetismo "intra-

---

anquilón, / para enriquecer a Uno de entre todos, / debió disiparse aquel mundo de dioses, / Triste, entre las órbitas de las estrellas / búscote, Selene, sin hallarte allí, / llamo entre los bosques, llamo entre las olas, / y, ¡ay!, vacíos resuenan. / [...]"; Friedrich Schiller, "Los dioses de Grecia", en Friedrich Schiller, *Seis poemas filosóficos y cuatro textos sobre la dramaturgia y la tragedia*, Valencia, Universidad de Valencia, 2005.

mundano" vinculado a una actitud activa y negadora del mundo no rotula como normativamente preferible lo deseado (por el cuerpo), sino su negación: el asceta debe resistirse a sus apetitos (ante todo los de carácter sexual y "carnal", pero también los emocionales), luchar contra ellos y superarlos, y a menudo también triunfar contra sus angustias. No solo entre fanáticos religiosos es posible encontrar este tipo de mapas morales:[43] en las sociedades seculares tardomodernas, *dejarse estar* –no poder resistirse a los antojos y, por tanto, engordar o arruinar la propia salud y carrera bebiendo, fumando, apostando o debido a la falta de actividad o vagancia– también es considerado como el peor de todos los pecados, algo que provoca una rotunda desaprobación social e incluso desprecio. El deber de *hacer algo con uno mismo*, de cuidarse, ser activo y triunfar por sobre el "canalla interior" puede señalarse incluso como el máximo imperativo moral de las sociedades actuales.[44] De aquí surge el sentimiento de satisfacción luego del maratón terminado, después de una buena sesión en el gimnasio o ante la reducción de peso indicada en la balanza. El hecho de que deseemos tales éxitos (en la lucha contra nuestros deseos) es una consecuencia del "mapa evaluativo" intrínsecamente vinculado a todo mapa cognitivo.

Con este último concepto sigo en particular una idea formulada por Charles Taylor: en todos sus planos, el proceso de autointerpretación humano (es decir, no solo en el terreno de las imágenes de mundo explícitas y articuladas, sino también en el campo de las instituciones y prácticas, y del *habitus* relacionado con ellas) está regido por *valoraciones fuertes*. Si los mapas cognitivos señalan *lo que hay* en el mundo, entonces son las valoraciones fuertes las que determinan la *relación* entre los sujetos y el mundo –o los segmentos del mundo–, porque ellas definen *qué es lo importante en cada caso* y, de esta manera, qué significado y relevancia tienen las cosas y las posibilidades de ser y actuar. Según esta concepción, *estar colocado en el mundo* significa que el sujeto siempre debe definir su *relación* con el mismo; esto es, con los prójimos, la naturaleza circundante, el tiempo o la historia, la totalidad del universo (o el "cosmos"), la propia finitud, el futuro y su posición con respecto a proyectos de vida buena. En palabras de Taylor, esto significa que los seres humanos se encuentran colocados no solo en un entorno físico, sino también en un "espacio moral", entrelazado con este. Para definir su ubicación y su dirección en este espacio –para poder desarrollar una puesta en relación fundadora de identidad–, necesitan un *mapa*

43 Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt, Campus, 1998, pp. 98-125; Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen in Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, cap. 10; Michael Beetz *et al.*, *op. cit.*

44 Paula-Irene Villa (ed.), *Schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*, Bielefeld, Transcript, 2008; véase allí, especialmente, el artículo "Habe den Mut, Dich Deines Körpers zu bedienen!" de la misma autora.

moral que defina los horizontes de lo importante, lo no importante, lo valioso, lo noble, lo secundario, lo feo, etc.[45] Esos mapas ofrecen concepciones éticas sustanciales ("marcos") que contienen un bosquejo ontológico de *lo que es importante*. Sin esos marcos fijos, las identidades estables y la acción humana planificada son impensables. Según la concepción de Taylor, "vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción humana y [...] saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana".[46]

Es de crucial importancia la idea de que las valoraciones fuertes son independientes de nuestros deseos corporales o empíricos. Esto es lo que las convierte en valoraciones *fuertes*; mientras que las valoraciones *débiles* solo señalan que yo deseo un determinado objeto (una cerveza) o una manera de acción ("tengo ganas de ella" o, a la inversa, que le tengo asco o temor), una valoración fuerte indica que considero que algo es importante o significativo en sí, esto es, independientemente de que lo desee o no. *Quiero x* (por ejemplo, una cerveza o dormir hasta tarde) es, entonces, una forma débil de valoración; en contraste, *x es valioso* (o *x es importante*) (por ejemplo, permanecer sobrio o ir a misa) indica la estructura de las valoraciones fuertes. Estas constituyen la base de la evaluación de los propios deseos y decisiones, y así le dan sentido y dirección a nuestra vida. "Implican las discriminaciones de lo correcto o lo errado, de lo mejor o lo peor, de lo más alto o lo más bajo, que no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, sino que, por el contrario, se mantienen independientes de ellos y ofrecen los criterios por los que juzgarlos".[47] Las valoraciones fuertes determinan entonces algo así como las curvas de nivel de nuestro mapa cognitivo: definen las "montañas" de aquello a lo que debe aspirarse y los "valles" de lo que debe evitarse.

En términos de la teoría de la resonancia, lo importante es que, en la percepción de los sujetos, las valoraciones fuertes no surgen de ellos mismos sino de segmentos del mundo que *les conciernen*. En la medida en que estas valoraciones refieren a algo que es importante *en sí*, la fuente de valor está siempre asentada en el mundo. Algo nos interpela o nos presenta demandas. Este "algo" puede tomar formas muy diferentes dependiendo de los mapas cognitivos o la

45 Es interesante notar que investigaciones en la línea de Merleau-Ponty proporcionan indicios de que la pérdida total de mapas evaluativos incluso puede ir de la mano con dificultades de orientación espacial y, por tanto, como lo formula Martin Löw-Beer ("Living a Life and the Problem of Existential Impossibility", *Inquiry*, nro. 34, 1991, pp. 217-236) siguiendo a Taylor, con algo así como una "imposibilidad existencial".

46 Charles Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, pp. 51-52. Véase Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, *op. cit.*, pp. 67-77.

47 Charles Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 20; véanse Charles Taylor, *Philosophical Papers*, t. 1, *op. cit.*, p. 3, y Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, *op. cit.*, 98-126.

autointerpretación cultural: puede ser (un) Dios, la historia, la razón, la clase, la naturaleza o el arte; pero, en todo caso, opera como un "bien constitutivo"[48] que define nuestra relación con el mundo en cuanto dirigida por valores. Taylor afirma que la relación humana con el mundo siempre está configurada a partir de este tipo de bienes constitutivos: también un *materialista* o un *hedonista* disponen de representaciones (al menos implícitas) acerca de *lo que (en última instancia) es importante en la vida.* Esta representación, este *sentido de lo importante*, se conforma primariamente en prácticas e interacciones sociales y luego, secundariamente, es fijado en articulaciones. Así, por ejemplo, un niño adquiere la sensibilidad para comprender que (para el creyente) la iglesia es un sitio especial, o que *tener trabajo* es algo importante en la vida por medio de la observación del *comportamiento* de los adultos, y no a partir de sus "teorías".

Estas reflexiones sirven para establecer el supuesto de que las experiencias de resonancia solo pueden tener lugar cuando están involucradas valoraciones fuertes, puesto que solo ellas (o los bienes constitutivos que subyacen detrás de las mismas) pueden configurar segmentos del mundo que "hablan con voz propia", que pueden *respondernos e interpelarnos* (o, a la inversa, *contradecirnos*).

En cambio, en relaciones valorativas débiles (con objetos o modos de acción) el mundo está frente a nosotros solo como objeto configurable, como recurso, obstáculo o instrumento; tal como la percibimos, la fuente de la valoración está en nosotros mismos. Podemos divertirnos o sentir placer, pero no nos vemos "conmovidos". Esto puede explicar por qué especialmente la naturaleza y el arte (junto con la religión) se han convertido en esferas de resonancia para los sujetos modernos: el hecho de que el *arte* "exige" determinadas actitudes y acciones por parte de nosotros y/o del artista, y la idea de que no es calculable ni dominable sino que está vivo y sigue su propia lógica, son parte de nuestro mundo de experiencias y representaciones; y lo mismo ocurre con la idea de que la *naturaleza* habla con "voz propia": en el huracán, en nosotros mismos o cuando es importante mantener (determinadas) formas. Otros seres humanos concretos, el arte, la naturaleza y también *la historia* pueden presentarnos *demandas* imprevisibles e inesperadas, que no dependen de nuestros deseos o apetitos.

48 Acerca del concepto de bienes constitutivos, véase Charles Taylor, "Comments and Replies", en *Symposium: Charles Taylor's* Sources of the Self, *Inquiry*, nro. 34, 1991, pp. 237-254. Como bienes constitutivos "entiendo determinadas propiedades del universo, Dios o el ser humano 1) de las cuales depende el carácter logrado de la vida, 2) que provocan nuestra honra o lealtad moral y 3) que nos permiten ser buenos cuando reflexionamos acerca de nuestra ligazón con ellas. Debido a estas tres propiedades, estos bienes constitutivos operan como fuentes morales. Ejemplos tradicionales de estos bienes son: Dios, la Idea del Bien de Platón y la concepción kantiana de la capacidad de acción racional" [N. del T.: traducido a partir de la traducción de Hartmut Rosa de la cita de Taylor].

En suma, esto significa que la dimensión evaluativa de nuestra relación con el mundo, nuestra toma de posición normativa ante aquel, está una vez más escindida: por un lado, disponemos de un *mapa evaluativo* moral o ético del mundo (según el cual, por ejemplo, es importante tener una profesión, fundar una familia, vivir de manera independiente, no actuar contra la naturaleza, cultivar la sensibilidad estética, etc.); pero por el otro, contamos también con un *mapa del deseo (afectivo)* que es asombrosamente rebelde en relación con el primero: podemos desear cosas o maneras de actuar que consideramos completamente malas o condenables, y, a la inversa, evaluar como importantes o valiosas cosas a las que les tememos o que nos dan asco. Quizás deseamos al hijo del vecino más que a nuestra esposa, a pesar de que esto indique un "valle" abismal en nuestro mapa moral; quizás los domingos por la mañana nos gusta más ir a la taberna que a la iglesia, aunque consideremos la religión como muy valiosa y el alcohol como algo diabólico; y quizás valoramos mucho más tocar el violín que ver televisión, pero nos sentamos día tras día en el sillón en vez de hacer música. Las cosas del mundo –y el concepto de "cosa" incluye aquí también a los seres humanos y las posibilidades de acción– están para nosotros siempre doblemente codificadas en términos evaluativos: están dotadas de un índice de deseo y otro de valoración. Los seres humanos se encuentran siempre en relaciones *deseantes-afectivas* y *evaluativas-cognitivas* con el mundo, y estoy convencido de que la dinámica de un proceso de vida puede reconstruirse en lo esencial como una oscilación constante entre estas dos dimensiones de evaluación. Porque la forma en que un sujeto conduce su vida se caracteriza también por la manera en que este lidia con las tensiones allí incrustadas y con las contradicciones que resultan de ellas. Por tanto, la manera de estar *colocado en el mundo* abarca una manera de *estar enfrentado con uno mismo* o *de estar dado a sí mismo*. La *represión* (de lo deseado o también de lo "debido"), el *ascetismo* y, en ocasiones, el *exceso*, quizá seguido de una confesión, señalan posibilidades de mediación entre el deseo y la evaluación o, en la terminología de Taylor, entre lo que (ahora) queremos y *la persona que queremos ser*. Las formas fundamentales de la relación con el mundo que identificamos en el apartado anterior (véase la tabla 2) se diferencian sobre todo en el modo en que ponderan en cada caso las evaluaciones y los deseos, y en cómo median entre ellos.

Sobre el fundamento de estas reflexiones, puede suponerse que las experiencias de resonancia se presentan (únicamente) en encuentros con el mundo en los que las valoraciones fuertes y débiles (o la evaluación y el deseo) coinciden momentáneamente, o bien cuando se apela a la vez a ambas dimensiones de nuestra relacionalidad normativa y estas se encuentran balanceadas. Si siempre actuamos según los patrones de nuestra evaluación –como lo sugiere la actitud antes explicitada de una negación (activa) del mundo caracterizada por un privilegio extremo del mapa evaluativo por sobre el del deseo–, entonces a la

relación con el mundo le falta *nuestra propia voz*: nos vemos obligados a dejar de lado y reificar el mundo subjetivo del cuerpo vivido y las sensaciones afectivas, y nuestra relación con nosotros mismos permanece muda. Quien solo sigue sus valoraciones fuertes y lucha contra sus valoraciones débiles, o las ignora, corre por tanto el riesgo de perder sus energías vitales de relación; le falta justamente ese hilo vibrante con el mundo (cargado también libidinalmente) que en el prólogo –con el ejemplo de Anna y Hannah– identifiqué como la condición esencial de los vínculos de resonancia.

A la inversa, quien actúa solo según las pautas de las valoraciones débiles *ya no tiene enfrente algo que hable con voz propia*, algo con lo que se pueda establecer una relación de resonancia; por tanto, no puede ser *tocado*, *movilizado* ni *conmovido*. Esto no significa que no pueda divertirse o tener experiencias placenteras. Quizás pueda reformularse de esta manera la diferencia entre *diversión* y *alegría*: la diversión es el resultado de la satisfacción de valoraciones débiles (de nuestros apetitos y deseos), mientras que la alegría, en cambio, se presenta cuando nuestras valoraciones fuertes también son satisfechas, cuando estamos convencidos de que con nuestra experiencia y acción entramos en contacto con o participamos de algo *importante en sí*. (Cuando Anna señala que "ama" a su familia y su trabajo se cumple a la vez esta segunda condición). Esto, sin embargo, no excluye la posibilidad de que dicha convicción aparezca como resultado de una experiencia de resonancia. Así, es completamente posible que alguien desprecie el rock y lo considere carente de importancia y, luego, en un momento epifánico de un concierto –como le ocurrió al *DJ* norteamericano Alan Freed–, advierta que aunque *es solo rock'n'roll*, es "más grande que nosotros". Aquí la experiencia de resonancia se convierte en la causa de un nuevo rediseño del mapa evaluativo como tal; pero no cabe duda de que Freed entró en contacto con algo que experimentó como una fuente autónoma de valor.[49]

La transformación inversa no solo es pensable, sino también una posibilidad muy real: puedo haber estudiado piano durante años porque *de alguna manera* consideraba importante ser musical, o porque sé que tocar el piano estimula el cerebro, aunque nunca haya tenido *ganas* de hacerlo. Pero luego, de repente, se me pone la piel de gallina y entro en un estado de embriaguez: me doy cuenta de que amo el piano y que lo necesito; mi hilo con él comienza a vibrar y, desde ese momento, tocar el piano obtiene un lugar importante también en mi mapa de deseo. De hecho, no es implausible suponer que son justamente estos desplazamientos repentinos, estas convergencias y coincidencias inesperadas las que provocan –o acompañan– las experiencias de resonancia más profundas,

49 Véase Carl Belz, *The Story of Rock*, Nueva York, Oxford University Press, 1971, pp. 49-52.

puesto que indican precisamente ese momento en que la voz interna y la externa, el sí mismo y el mundo, se alcanzan mutuamente.

Desde Schiller[50] y la época del Romanticismo, es justamente esta idea la que define la comprensión moderna de la experiencia estética o de *lo bello*. Como señala Taylor,

> Schiller sostiene que la más alta modalidad del ser llega donde lo moral y lo apetecible están absolutamente alineados en nuestro ser, donde nuestra acción en aras del bien está enteramente determinada; y la respuesta que expresa esta alineación es simplemente la respuesta adecuada a la belleza, lo que Schiller llama «juego» (*Spiel*). Podríamos decir incluso que es la belleza la que nos alinea. [...] La belleza como la más plena forma de unidad, que también era la más elevada forma del ser, ofrece la definición del verdadero fin de la vida; es esto lo que nos insta a ir, por una parte, más allá del moralismo o, por otra, a la mera búsqueda del interés ilustrado.[51]

Si bien esta concepción puede parecer demasiado armonizante, en la medida en que entiende como una posibilidad real la armonización y la reconciliación de nuestro deseo con nuestras ideas de valor (y con las condiciones sociales), es posible conservar la idea de un vínculo de respuesta. Puede encontrársela también en una posición muy diferente pero compatible, esto es, en la concepción psicoanalítica de Sigmund Freud quien,[52] en su modelo estructural de la psique, propone la posibilidad de una armonización del ello (deseante) con el superyó (evaluador) en un proceso productivo de asimilación transformadora del "yo". De esta manera, la resonancia aparece como un proceso multidimensional que tiene lugar tanto entre los niveles intrapsíquicos como entre las esferas espiritual y corporal del sujeto, y, finalmente, entre el sí mismo y el mundo. Con esto no se indica un mero estado de "coincidencia" o de ausencia de contradicción, sino un momento de encuentro activo y dinámico o de dirigirse la palabra mutuamente: el cuerpo y el espíritu, el sí mismo y el mundo, entran en una forma de contacto *energéticamente cargada*.

El ejemplo de Alan Freed pone de manifiesto, de manera simultánea, dos especificidades del concepto de resonancia: en primer lugar, se hace patente que la resonancia subyace a las categorías de sentido y de identidad y las dinamiza.

50 Sobre todo en las quinceava y decimosexta *Cartas sobre la educación estética del hombre*, en Friedrich Schiller, *Kallias/ Cartas sobre la educación estética del hombre* Barcelona, Anthropos, 2005.

51 Charles Taylor, *La era secular*, t. 2, *op. cit.*, pp. 25-26.

52 Sigmund Freud, "El yo y el ello", en *Obras completas*, t. 19, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

La experiencia de resonancia que siente Freed no se sustenta en una (nueva) interpretación significativa del mundo ni de la música, sino en la experiencia o la percepción de toparse con algo importante, significativo, hablante, que parece sustraerse totalmente del horizonte de sentido que había sido válido hasta ese momento. En la relación de resonancia misma, la cuestión del sentido (en principio) ya no se plantea. Está en cierto modo contestada sin que se precise de un bosquejo cognitivo cerrado o coherente. De manera muy similar, una persona que acaba de enamorarse no suele caer en una crisis de sentido. Esto no significa que la relación significativa con el mundo ya no desempeñe ningún rol: la experiencia de resonancia exige la integración y la articulación (*ex post*), pero, en cuanto *encuentro*, es más basal que la interpretación significativa. En segundo lugar, se torna claro una vez más que las valoraciones fuertes (en términos de Taylor) no son necesariamente de carácter *moral*: la "grandeza" del *rock'n'roll* no se basa en su autoridad moral o en la racionalidad de sus pretensiones de validez, sino en que el mismo aparece, en la experiencia de Freed, como algo que nos trasciende "a todos", como un poder vivo que es *significativo en sí*. Por tanto, las valoraciones fuertes pueden abarcar momentos morales, políticos, éticos y estéticos, o *pretensiones de validez de cualquier tipo*.

5. BASE PSICOEMOCIONAL Y DEFINICIÓN EXISTENCIAL DE PROBLEMAS

Como resultado provisional de las reflexiones realizadas hasta aquí puede señalarse que los seres humanos, en todas las dimensiones de su existencia –en términos corporales, espirituales, cognitivos, emocionales, deseantes y evaluativos–, están siempre ya relacionados con el mundo; su existencia *es* una relacionalidad que se modifica y se desenvuelve en y a partir del vínculo con el mundo. Dado que la relacionalidad precede siempre a toda subjetividad, los elementos corporales y simbólicos del vínculo con el mundo solo pueden diferenciarse *ex post*, es decir, de manera analítica; mientras que empíricamente, *de facto*, están siempre ya amalgamados e intrincados de manera compleja. Esto se vio de forma muy clara en lo que refería a los elementos fundamentales de la atracción y la repulsión: la angustia puede ser una reacción primaria y corporal que busca una racionalización *ex post*, pero también el resultado de procesos cognitivos que luego se ven reflejados en el cuerpo; por ejemplo, inciden en la resistencia de la piel, la respiración o el sistema digestivo; y, de manera similar, los sentimientos de atracción pueden ser tanto la causa como el resultado de procesos cognitivos que justifican el carácter admirable de lo atractivo.

Es crucial, sin embargo, la idea de que *las formas fundamentales de la relacionalidad* parecen preceder a nuestras operaciones cognitivas (y, por lo tanto,

también a nuestros mapas cognitivo-evaluativos). El vínculo fundamental con el mundo se manifiesta en la respuesta a las siguientes preguntas: ¿nos sentimos *protegidos, sostenidos y acarreados* por el mundo o *arrojados* en él? ¿Adoptamos, frente a la resonancia, una actitud más bien instrumental o más bien sensible? ¿Desarrollamos una orientación fuertemente pática o preponderantemente intencional? El vínculo con el mundo no es inmune a nuestras convicciones cognitivas y éticas, pero muestra una autonomía y una resistencia sorprendentes, lo cual significa que no se modifica (al menos no rápidamente) si, por ejemplo, nos convertimos de ateos comunistas a cristianos evangelistas, de musulmanes a hindús o de veganos a cazadores.

Desde la Antigüedad, la idea de que, en lo que refiere a la diferenciación de los tipos de personalidad, estas categorías precognitivas de relación tienen una importancia mayor que las actitudes y convicciones conscientes formaba parte de la duradera teoría de las distintas clases de humores o temperamentos: el colérico, el flemático, el sanguíneo y el melancólico;[53] sin embargo, también la encontramos en el modelo contemporáneo de los "cinco grandes rasgos" como los factores principales o dimensiones fundamentales del análisis de la personalidad.

El "modelo de los cinco grandes rasgos" de la psicología de la personalidad, que sintetiza una multiplicidad de estudios y abordajes que van desde Allport a Eysenck, distingue cinco dimensiones fundamentales de la personalidad empíricamente medibles. Todas estas dimensiones pueden comprenderse como aspectos de la relación con el mundo:[54] en la dimensión del "neuroticismo", los miedos, la inseguridad y la propensión a la "inestabilidad emocional" aumentan como consecuencia de situaciones que generan estrés. Por su parte, la diferenciación entre *introversión* y *extroversión* contrasta conceptualmente dos actitudes frente al mundo: la que está orientada hacia adentro y la que se dirige hacia afuera. Esto es válido con más razón para la tercera dimensión, a saber, la "apertura" de una persona a (nuevas) experiencias; mientras que la cuarta, la "sociabilidad", parece referir ante todo a la capacidad *social* de resonancia de las personas, ya que mide la disposición y la capacidad de benevolencia, compasión y conmiseración o, a la inversa, el grado de reificación de las otras personas. Por último, la quinta dimensión, la "escrupulosidad", se focaliza en gran medida en las *relaciones con las cosas*, y presta atención a la perseverancia, el planeamiento y la consecuencia en la persecución de proyectos y la realización de tareas. La

53 Véase Hermann-Josef Fisseni, *Persönlichkeitspsychologie. Ein Theorienüberblick*, Gotinga, Hogrefe, 2003, pp. 112 y ss., 385-387.

54 Véase, por ejemplo, Oliver P. John *et al.*, "Paradigm-Shift to the Integrative Big Five Trait Taxonomy: History, Measurement and Conceptual Issues", en Oliver P. John *et al.* (eds.), *Handbook of Personality. Theory and Research*, Nueva York, 2008, pp. 114-158.

certificación de alta "escrupulosidad" puede leerse también como un indicio de que se adopta y se mantiene una actitud reificante ante el mundo.

La psicología contemporánea considera que las relaciones de un ser humano con el mundo no solo están determinadas por las propiedades (relativamente estables) de la personalidad, sino también por el otro lado de la relación, es decir, por las propiedades de la situación (espacial, social, biográfica, etc.) y las cualidades de las condiciones de interacción. Sin embargo, carece de instrumentos conceptuales para formular esta idea de manera sistemática, y es en efecto este objetivo lo que en los siguientes capítulos motiva el análisis y la crítica de las condiciones de resonancia. Para llevar adelante esta tarea, sin embargo, se precisa una investigación *sociológica* de este otro costado, es decir, de las condiciones de la relación. Así, se mostrará que la calidad de la relación de un ser humano con el mundo no se transforma por medio de la adopción de nuevas teorías, sino más bien a través de la modificación de sus contextos prácticos de acción y de su integración en instituciones: la relación con el mundo se modifica de una manera imperceptible pero importante cuando se cambia de profesión o actividad –por ejemplo, de leñador a vendedor inmobiliario– o cuando se pasa de una existencia de soltero a ser padre, y esta modificación tiene que ver ante todo con que cambia la relación corporal con el mundo, la actitud psicofísica respecto a las personas y las cosas en los contextos predominantes de acción.

A pesar de ello, estas modificaciones repercuten luego en el mapa cognitivo-evaluativo: la concepción de *cuáles son las cosas que hay* en el mundo y *de lo que ellas significan* se transforma gradualmente con ellas. Como lo mostraré en el siguiente capítulo, son en particular las experiencias de resonancia nuevas e inesperadas (por ejemplo, las que suelen acompañar el nacimiento de un niño o las que tienen lugar como resultado del vínculo que se establece con él) las que mejor pueden modificar de forma duradera la calidad de las relaciones con el mundo.

Sin embargo, dado que –como subrayé en muchas oportunidades– no solo el lado mundano de la relación está socioculturalmente formado –y por tanto abierto a una crítica sociológica de las condiciones de resonancia– sino que también lo está el lado subjetivo, la psicología de la personalidad se revela problemática e incluso deficitaria cuando les adscribe las propiedades de la persona a los genes o a un "mundo circundante" que no se especifica con precisión. Que la forma fundamental de nuestra relación con el mundo preceda a la cognición en ciertos aspectos esenciales no significa de ninguna manera que preceda a la *socialidad*: esta es el resultado de experiencias de resonancia y de procesos de relación; está influida, formada y constituida en las condiciones socioculturales de resonancia que, por su parte, son determinadas por las relaciones con el mundo de una determinada formación social, relaciones que están económica, política y técnicamente institucionalizadas.

Por medio de un procedimiento estándar de investigación empírica, Gerhard Schulze ha identificado, de manera impresionante, ciertos indicios del modo en que nuestra relación con el mundo está moldeada por actitudes institucionalizadas en prácticas socioculturales, incluso allí donde parece estar del todo inmunizada frente a intelecciones cognitivas. En su interpretación sociológica de las "formas de existencia específicas de los ambientes sociales" de la sociedad de la vivencia, Schulze señala que una característica fundamental que distingue a los ambientes sociales entre sí es la respectiva "definición existencial normal de problemas" (DENP). Este concepto, alrededor del cual pueden agruparse sistemáticamente los demás elementos del aparato sociológico de Schulze,[55] parece vincularse inmediatamente con lo que yo denomino la *forma fundamental de la relación con el mundo*.

En una gran ciudad de la Alemania occidental de los años ochenta, Schulze identifica cinco grupos diferentes de población (*ambientes sociales*) que se diferencian de manera evidente en su *actitud ante el mundo*. Como elemento medular de esta actitud puede identificarse la respuesta a la pregunta acerca de cuál es el tipo de tarea ("definición existencial del problema") que el mundo nos plantea. Schulze interpreta esto de manera algo confusa, según creo, como la respuesta a una *pregunta por el sentido*: se trata "de la pregunta acerca de para qué uno está ahí".[56] Sin embargo, su punto de partida, no formulado de manera completa pero compatible con la perspectiva desarrollada aquí, es la idea de que los sujetos se experimentan como siempre ya colocados en un mundo que les concierne y en el cual es preciso comportarse –o confirmarse– de manera adecuada.[57] "Eso que esta ahí" nos plantea una tarea, o constituye un desafío. Del carácter de la definición existencial del problema depende cómo los sujetos reaccionen a las oportunidades, los cambios y las dificultades con las que se encuentran en su vida y su cotidianeidad.

Las cinco definiciones de problemas que Schulze identifica como específicas de determinados ambientes sociales pueden ilustrarse con el siguiente

55 Gerhard Schulze, *op. cit.*, p. 219.

56 *Ibid.*, p. 232; véase al respecto también Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, cap. 10.

57 Véase la definición de Schulze de la "definición existencial normal del problema": "Lo que este concepto significa sale a la luz cuando uno se representa la totalidad de la acción, el pensamiento y el sentimiento de un ser humano a lo largo de un período duradero de tiempo. Las múltiples orientaciones específicas de la situación con las que cotidianamente realizamos nuestro trabajo, consumimos, nos relacionamos, etc., contienen una idea implícita, abarcadora de para qué vivimos. Las innumerables actividades alineadas y solapadas de la cotidianeidad se encuentran en una relación no consciente, sino más bien sentida, con la actitud personal fundamental frente al sentido general de la vida"; Gerhard Schulze, *op. cit.*, p. 232.

ejemplo:[58] un maestro entra por la mañana al aula y le cuenta a su clase que busca voluntarios para un experimento, cuyos detalles no especifica. ¿Cómo reaccionan las alumnas y los alumnos? Si un alumno percibe el mundo ante todo como un *campo de amenazas*, entonces intentará, atemorizado, evadir el peligro (según Schulze, esto se corresponde con la actitud propia del "ambiente social armónico"). Mirará el suelo, se atará los zapatos o hurgará en su bolso con la esperanza de que *no lo llamen*. En cambio, si un alumno entiende el mundo como un campo de oportunidades en el que es preciso destacarse y avanzar superando desafíos, entonces se ofrecerá como voluntario enseguida y con un ánimo emprendedor. Sin embargo, el grupo de los voluntarios se modifica cuando la tarea se especifica con más precisión: si el maestro insinúa que la tarea es ardua en lo intelectual y que exige conocimiento y capacidades, entonces se ofrecerán solo aquellos que comprenden la DENP como una *tarea de confirmación* en la que uno debe sobresalir y adquirir el rango más alto posible ("ambiente social de nivel"). Por el contrario, si da a entender que se espera mucha *acción* –que la actividad puede ser arriesgada y ruidosa e incluso que la participación exige valor y puede ser un poco peligrosa–, entonces se interesará otro grupo de alumnos, aquellos para quienes el mundo no aparece como un campo de confirmación, sino más bien como un terreno de *estimulaciones*. Para ellos, el atractivo de la situación no consiste en resolver algo complejo, sino en la estimulación esperada; no están a la búsqueda de un desafío (intelectual), sino más bien de un "sacudón" ("ambiente social de entretenimiento").

Un cuarto tipo de alumnos, en cambio, no aspira ni al desafío intelectual ni al "sacudón" de la acción, sino más bien a nuevos patrones y posibilidades de *experimentarse a sí mismos*. Este grupo se interesará por el experimento en la medida en que este prometa sentimientos exóticos, extraños y quizás transformadores de la conciencia o, les ofrezca una oportunidad para conocerse y desarrollarse de maneras nuevas ("ambiente social de la autorrealización"). Finalmente, un quinto y último tipo de alumnos no expresa ningún patrón "intrínseco" de respuesta: sigue la definición existencial de problemas de la *adaptación*, y el mundo se le manifiesta como un campo en el que constantemente debe confrontarse con expectativas normativas (sociales) a ser cumplidas. Si el chico popular de la clase participa, este tipo de alumno también se sumará a la actividad; pero si, por el contrario, la chica más influyente hace un gesto negativo con la mano y se muestra aburrida, él se abstendrá de participar ("ambiente social de integración").

Amenaza, confirmación, estimulación, experiencia de sí mismo y *adaptación* son, entonces, las cinco DENP que definen en gran medida la manera en que

58 Expuse este ejemplo en Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 407-409.

los jóvenes, y luego los adultos, reaccionan a las venturas y los tropiezos de la vida; es decir, si buscan y toman nuevas oportunidades, si asimilan transformadora y productivamente lo extraño o si huyen de ello, si se enfrentan a las dificultades o las ignoran tanto tiempo como sea posible, etc. En otras palabras, la posición respectiva en las escalas psicológicas de "los grandes cinco rasgos" dependen de manera decisiva de la DENP.

Al mismo tiempo, no resulta difícil identificar el efecto operativo de las distintas DENP en las diferencias observadas en la acción cotidiana: por ejemplo, en la elección de un plato en el menú (la opción entre una milanesa de canguro, una milanesa con patatas fritas o el menú vegano). Las DENP se manifiestan sobre todo en las reacciones a propuestas de innovación y a acontecimientos inesperados: *¿es peligroso?* es la primera pregunta que hace el "tipo del peligro amenazante"; *¿es difícil?*, la pregunta rectora del "tipo de la confirmación"; *¿es entretenido?*, *¿promete acción?*, *¿pasa algo?* son los intereses principales del "tipo de la estimulación"; *¿es profundo? ¿abre un nuevo horizonte de experiencia?*, preguntará el "tipo de la experiencia de sí mismo"; y *¿es oportuno?* es la pregunta que le preocupa al "tipo de la adaptación". De esta manera, también la distinción general entre Adrian y Dorian, que en el prólogo propuse como estereotipo, puede identificarse como una diferencia en la DENP (Dorian parece aquí acercarse al "tipo de la experiencia de sí mismo" y Adrian al de la "confirmación").

La DENP tiene un significado central en la definición de los patrones de la conducción de vida porque es responsable de la definición de los objetivos que los seres humanos se plantean en sus vidas. Así, las DNEP divergentes pueden reconocerse sin mucho esfuerzo en los deseos que los alumnos tienen respecto de su profesión futura: aquel que sigue la definición del peligro amenazante se contentará quizás con un puesto de aprendiz en la empresa de su tío para así no tener que abandonar el mundo de la vida que le resulta seguro y conocido; quien entiende el mundo como un campo de desafíos y confirmación, querrá quizá ser científico o político; por su parte, aquel que lo percibe como horizonte de estimulación aspirará posiblemente a una carrera como piloto del ejército, astronauta o estrella de rock; mientras que un alumno en busca de posibilidades de experiencia de sí querrá realizar, luego de terminar la escuela, un viaje él solo al sudeste asiático, América Latina o Australia. Por último, quien entiende que su principal tarea (quizás no expresada pero vivida como tal) es adaptarse exitosamente considerará más bien una carrera en un banco o un puesto seguro como empleado del Estado.

Schulze distingue, además, dos dimensiones adicionales de la relación con el mundo, a saber, la *relación entre el yo y el mundo* y la *perspectiva primaria*.[59] Sin

59 Gerhard Schulze, *op. cit.*, pp. 234-237.

embargo, aclara a la vez que ambas dimensiones son, en última instancia, partes componentes de la DENP. La primera se refiere a la percepción del vínculo entre *mundo* y *yo*: ¿cuál de ambos lados se experimenta como dado? ¿Cuál como necesitado o capaz de adaptación? Dejando de lado las dos posibilidades extremas –que ambos lados estén fijados como inmodificables o que sean modificables a voluntad–, pueden diferenciarse dos formas fundamentales de la relación: "el anclaje en el mundo" y el "anclaje en el yo". El anclaje en el mundo describe un modo de existencia en el que el mundo es experimentado como dado, y el yo tiene por tanto la tarea de adaptarse a él, de dominarse y configurarse según sea necesario. Los criterios de la vida correcta o lograda están inscriptos y dados *en el mundo*, y el sujeto debe cumplirlos. En lo que refiere al contenido cognitivo y orientativo de la acción, estos patrones están determinados por la sociedad en el sentido de expectativas sociales: por estándares culturales, dogmas o religiones, o también por la naturaleza.

En el modo del anclaje en el yo, en cambio, el sujeto se experimenta a sí mismo como dado en sí y al mundo como potencialmente formable o, al menos, como materia (prima) que puede ser instrumentalizada para la satisfacción de necesidades internas o en función de fines definidos que el sujeto mismo determina. Esta diferenciación tiene muchas consecuencias: ante todo, define si orientamos nuestra atención y energía más fuertemente al trabajo sobre nosotros mismos, es decir, si intentamos modificarnos a nosotros mismos (entonces estamos *anclados en el mundo*) o si intentamos modificar nuestro mundo circundante o nuestra posición en él (entonces estamos *anclados en el yo*). En términos de una metáfora introducida antes, podría decirse que esta diferenciación expresa qué tipo de vínculos buscamos: relaciones resonantes como *primer* diapasón (anclaje en el yo) o como *segundo* diapasón (anclaje en el mundo).

La cuestión del anclaje es a todas luces un componente inseparable de la *definición existencial normal del problema*, y lo mismo puede decirse de la *perspectiva primaria*: Schulze destaca que la DENP no solo define la tarea o la exigencia que el mundo dirige hacia nosotros, sino también, a la inversa, el "interés básico" que tenemos o podemos tener en el mundo. La perspectiva primaria especifica este interés, pero lo hace en el sentido de la definición respectiva del problema: dependiendo de ella, nuestro interés primario se dirige hacia jerarquías cualitativas (tipo de confirmación), expectativas sociales (tipo de adaptación), amenazas, estimulaciones, a las propias necesidades o a un supuesto *núcleo interno* (tipo de autorrealización).[60] Así puede verse al mismo tiempo que también el vínculo entre las orientaciones páticas e intencionales depende de nuestra respectiva DENP.

60 *Ibid.*, p. 237.

Si seguimos con el argumento que aquí desarrollamos a partir de Schulze –esto es, el argumento según el cual en la base de nuestra relación con el mundo se encuentra algo así como una definición existencial del problema–, obtenemos un punto de apoyo para analizar el vínculo entre la base psicoemocional de nuestras relaciones con el mundo y nuestro mapa cognitivo-evaluativo. Como intenté mostrar, este último se desarrolla ante todo a partir de nuestras valoraciones fuertes, las cuales definen *lo que en última instancia es importante en la vida y el mundo*. Las valoraciones fuertes constituyen así el elemento vinculante entre nuestra definición existencial del problema y nuestra imagen cognitiva del mundo.

Contra la reducción psicológica de las relaciones con el mundo a propiedades de la personalidad, y también contra el reduccionismo filosófico-culturalista que interpreta las imágenes del mundo y los mapas cognitivo-evaluativos como los elementos últimos de las relaciones con el mundo, el análisis de Schulze pone en evidencia que las condiciones socioeconómicas de la forma en que se vive desempeñan un rol decisivo en la configuración de las DENP y, por tanto, también en la conformación o el impedimento de relaciones de resonancia: en este sentido, Schulze ve en los cuarenta años un límite significativo de edad a partir del cual los tres ambientes sociales más viejos *anclados en el mundo* se diferencian de los dos más jóvenes, *anclados en el yo*; y observa además un vínculo significativo entre el *grado de educación* y la definición existencial normal de problemas.[61] Se confirma en este hallazgo que las relaciones basales con el mundo pueden ser en muchos sentidos *precognitivas*, pero jamás son *presociales*. Y esto, justamente, como ya señalé, abre el horizonte para desarrollar una genuina sociología de las relaciones con el mundo.

61 Como resultado, se obtiene la siguiente tabla de ambientes sociales: *ambiente social armónico:* poca educación / anclaje en el mundo / DENP: peligro amenazante; *ambiente social de integración:* educación media / anclaje en el mundo / DENP: adaptación; *ambiente social de nivel*: nivel alto de educación / anclaje en el yo / DENP: confirmación (rango); *ambiente social de entretenimiento*: baja educación / anclaje en el yo / DENP: estimulación; *ambiente social de autorrealización*: nivel alto de educación / anclaje en el yo / DENP: experiencia de sí mismo. Schulze interpreta la línea de ruptura etaria como consecuencia y expresión de la diferencia entre las generaciones de la carencia, condicionadas por la guerra, y una generación más joven, nacida más bien en una "sociedad de la abundancia": las personas que en 1985 tenían menos de cuarenta años nacieron evidentemente después de la Segunda Guerra Mundial y, por tanto, se socializaron en una sociedad de bienestar en la cual la temática de la "escasez", que antes era fundamental (junto con la orientación al mundo correspondiente), es reemplazada por una "semántica psicofísica" (la orientación a la vivencia); véase *ibid.*, pp. 78-89, 188-191, 249-258 y 549-556.

V
Resonancia y alienación como categorías básicas para una teoría de la relación con el mundo

1. NEURONAS ESPEJO Y VARILLAS DE ZAHORÍ: LA INTERSUBJETIVIDAD COMO BASE ANTROPOLÓGICA

La idea de que la conexión entre las relaciones corporales, afectivas y cognitivas con el mundo puede comprenderse como un proceso o una consecuencia de espejamientos –o, mejor, de resonancias– no solo constituye el punto de partida de este libro; también constituye un sorprendente punto de convergencia de investigaciones actuales en las más diversas disciplinas científicas. Los estudios más recientes en neurobiología, ciencias cognitivas, biología evolutiva, psicología del desarrollo y sociología parecen coincidir en la siguiente idea: el cerebro no *copia* ni *representa* mentalmente al mundo, y la conciencia o el espíritu no surgen como simples consecuencias causales de procesos cerebrales; antes bien, entre el mundo (circundante), el cuerpo y el cerebro, por un lado, y el cerebro y el espíritu, por otro, se desarrollan *relaciones de resonancia* o *de respuesta* que posibilitan la comprensión, el pensamiento, el aprendizaje, la comunicación y la acción humanas.

Sin lugar a dudas, un punto de partida de este desarrollo es la centralidad que en el último tiempo adquirió la *investigación sobre la empatía* en las ciencias cognitivas. Esta puso en evidencia que la capacidad de empatía, comprensión y toma de perspectiva mutua no solo es importante para el desarrollo de capacidades sociomorales, sino también para el aprendizaje, el pensamiento y la acción en general:

> La capacidad de comprender intelectual y emocionalmente a otros evidentemente se apoya en gran medida en las capacidades innatas de mimetismo y en las posibilidades de las bases neuronales, que nos permiten experimentar el comportamiento observado en otros como una acción propia. Los seres sociales como los humanos viven en un mundo lleno de ruido empático, por

> lo que casi involuntariamente están adoptando de manera continua la perspectiva de los otros.[1]

Así resume Fritz Breithaupt la idea fundamental de esta línea de investigación. Esta idea es reafirmada por los conocimientos y las discusiones provenientes de la investigación filosófica y psicológica sobre la *teoría de la mente*, la que muestra que la capacidad de los niños pequeños de ponerse en el lugar de los estados mentales de otros seres humanos (esto es, de desarrollar una "teoría de la mente" –ajena y también de la propia–) parece ser un presupuesto no solo del desarrollo social, sino también del desarrollo cognitivo y epistémico. A este respecto, hay indicios convincentes de que esta capacidad no se basa en la construcción cognitiva de teorías (como lo supone la "teoría-teoría de la mente"); antes bien, es una consecuencia de interacciones intersubjetivas e incluso de construcciones conjuntas (por ejemplo, en el sentido de la *atención compartida*): los seres humanos comprenden en sí mismos lo que observan fuera –en los otros– ("teoría simulacionista de la mente").[2] También desde una perspectiva psicológico-evolutiva no resulta implausible suponer que es justamente esta cualidad específica de la *capacidad de resonancia* la que ha fomentado el desarrollo del ser social humano.[3]

Esta tesis puede encontrarse también aplicada sociológicamente, por ejemplo, en la sociología de las emociones de Randall Collins. Según su concepción:

> la evolución llevó a los humanos a desarrollar una gran sensibilidad para las señales microinteractivas emitidas por otros. Los seres humanos están predestinados a estar en el centro de un foco mutuo de atención intersubjetiva y a resonar en ritmos comunes, emociones de un cuerpo al otro. Esta es una propensión biológica desarrollada evolutivamente; los humanos están cautivos situacionalmente en los matices momentáneos de los sistemas nerviosos y endocrinológicos de los otros, y son propensos a crear rituales de interacción y, así, mantener una solidaridad cara a cara. Estoy yendo más allá del argumento banal según el cual los seres humanos han desarrollado evolutivamente cerebros grandes y una capacidad para aprender cultura. Hemos

1 Fritz Breithaupt, *Culturas de la empatía*, Buenos Aires, Katz, 2011, p. 12.

2 Véase Peter Carruthers y Peter K. Smith (eds.), *Theories of Theories of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

3 Véanse al respecto los estudios y reflexiones de la neurocientífica Tanja Singer. Según ella, el desarrollo y el modo de funcionamiento del cerebro o el pensamiento y el sentimiento no pueden comprenderse mediante la investigación de un órgano aislado, sino solamente a través de la observación de las interacciones oscilantes entre dos o más cerebros o personas; Tanja Singer, "The Past, Present and Future of Social Neuroscience: A European Perspective", *NeuroImage*, nro. 61, 2012, pp. 437-449.

evolucionado para estar emocionalmente hípersintonizados mutuamente, y por tanto para ser especialmente susceptibles a la dinámica de las situaciones de interacción.[4]

Según Collins, aquello que llamamos egoísmo humano "está lejos de ser primario; emerge solo en circunstancias especiales; en su mayor parte, es de tardía aparición en la historia humana", ya que, para él, los seres humanos están "constituidos para la sincronización y la solidaridad; y esto es lo que hace tan difícil la violencia".[5]

El giro de las ciencias cognitivas hacia la priorización de las relaciones de resonancia en el desarrollo del sujeto en detrimento de los modelos de la representación y la causalidad también es influyente en la sociología; o, al menos, puede ser compatibilizado con los desarrollos sociológicos más recientes. Esto lo prueba el sorpresivo redescubrimiento de los trabajos de Gabriel Tarde, compatriota y contemporáneo de Émile Durkheim.[6] De manera similar a Collins, Tarde se interesa por el surgimiento de "campos de energía" afectivos o emocionales entre las personas en contextos de interacción; según su perspectiva, los desarrollos sociales pueden explicarse a partir de las leyes (muy pocas veces conscientes) de la imitación.[7] Por supuesto, tanto en Tarde como en Collins, resulta evidente que las "resonancias sociales" entendidas en este sentido no son simples procesos de espejamiento y repetición, sino *comportamientos de respuesta* que implican necesariamente diferencias y variaciones, así como la capacidad para *bloqueos de resonancia.*

Para comprender las relaciones humanas con el mundo, resulta decisivo entender que no solo el vínculo entre el sujeto y el mundo (social) puede reconstruirse como relación de resonancia, sino que la lógica de la resonancia es el único modo de entender adecuadamente la organización interna de la percepción, el pensamiento, la acción y la interrelación entre el cerebro y el organismo. Justamente esto es lo que intenta mostrar Hans Jürgen Scheurle en su libro *Das Gehirn ist nicht einsam* [El cerebro no está solo]. Allí, el autor desarrolla una "teoría de la resonancia del cerebro", según la cual la interrelación entre las células nerviosas sensoriales y motoras, y el cerebro no debe explicarse como un intercambio de información, sino como una interacción sincronizada:

4 Randall Collins, *Violence. A Micro-Sociological Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2008, pp. 26-27.

5 *Ibid.*, p. 27.

6 Las reflexiones de Tarde son retomadas especialmente por Deleuze y Guattari en su *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, así como también por Bruno Latour.

7 Gabriel Tarde, *Las leyes sociales*, Barcelona, Gedisa, 2013. Posiblemente pueda reinterpretarse la teoría social de Tarde como una teoría de la resonancia de lo social si se reconstruyen sus "cadenas de imitación" como *cadenas de resonancia.*

> Impulsos nerviosos que parten de la periferia se acoplan a los procesos de resonancia de los receptores de luz, sonido, resistencia, etc., a través de bucles neuronales en áreas sensibles específicas del cerebro que, de esa manera, son activadas de manera retroactiva. Las neuronas del sistema nervioso central reaccionan a los efectos del mundo circundante y producen potenciales de acción (por arriba del umbral). La transferencia de excitación por los nervios aferentes posibilita la resonancia cerebral a acontecimientos resonantes sin que sea necesaria para ello una transferencia de información neuronal. Los nervios eferentes transfieren en la dirección opuesta las excitaciones nerviosas (potenciales de acción) a los órganos sensibles y de movimiento que evocan. Así, por ejemplo, los decodificadores del tronco cerebral despiertan la musculatura de la respiración, las neuronas del ritmo de sueño y vigilia, los órganos sensibles y el tono muscular. Para realizar actividades son necesarias actividades nerviosas en ambas direcciones de los bucles neuronales, puesto que solo pueden tener lugar procesos de actividad estables y coherentes si hay un *feedback* constante.[8]

Como resultado de ello surge una teoría fenomenológica de la resonancia, según la cual

> los procesos de vibración sincronizados [...] son el principio de conexión de la interacción entre cerebro, cuerpo y mundo circundante. A través de ella, el cerebro se convierte en un órgano responsivo de percepción y activación para procesos dentro y fuera del cuerpo. Ya no aparece entonces como un aparato aislado, sino como un órgano de un ser vivo en relación con su mundo. [...] Así como la conciencia solo puede comprenderse como *relación* entre *ser humano y mundo circundante*, también la función del cerebro solo puede entenderse a partir de su vínculo de resonancia con el entorno.[9]

Los novedosos estudios por imágenes de la investigación neurocientífica han hecho posible visualizar literalmente esos procesos de resonancia en la percepción, el pensamiento, la sensación y la acción; y el descubrimiento y la descripción de las neuronas espejo proporcionan un punto de partida tan espectacular como popular para conectar el campo de resonancia de la organización cerebral y

8 Hans Jürgen Scheurle, *Das Gehirn ist nicht einsam. Resonanzen zwischen Gehirn, Leib und Umwelt*, Stuttgart, Kohlhammer, 2013, p. 77.

9 Thomas Fuchs, "Geleitwort", en *op. cit.*, p. 7; véase también Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, *op. cit.*; sobre el tema, véase también Antonio R. Damasio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Destino, 2011.

neuronal con el de la relación entre sujeto y mundo circundante.[10] Las teorías en torno al concepto de neuronas espejo se remontan al descubrimiento realizado por el neurofisiólogo italiano Giacomo Rizzolatti y su equipo de investigación hacia fines de los años ochenta. Según Rizzolatti, en la corteza premotora de los macacos, en un área del hipocampo (más específicamente, el área F5), pueden identificarse unas neuronas que se disparan de manera idéntica tanto cuando los simios agarran un cacahuate como cuando observan a otros realizando el mismo comportamiento.[11] Con ello, se muestra que, en lo que respecta a determinados procesos cerebrales, no hay diferencia entre ejecutar una acción motora y observarla sensorial o visualmente (en experimentos subsecuentes se demostró que también la indicación auditiva de determinadas acciones puede causar reacciones similares): el afuera y el adentro se encuentran en un vínculo de espejamiento o resonancia. Los estudios que siguieron pusieron de manifiesto que no son solo los *movimientos* ejecutados y observados los que generan reacciones de espejo, sino también el conocimiento o la ejecución de *actos* (senso)motores bien específicos, como por ejemplo agarrar pequeñas porciones de alimento. En este sentido, Rizzolatti y Sinigaglia hablan de un "diccionario de actos" (por ejemplo, agarrar, sostener, machacar, etc.) neuronalmente inscriptos y grabados, y aclaran que el mismo no es innato sino aprendido o adquirido.[12]

La investigación subsiguiente puso también en evidencia que los fenómenos de resonancia observados se vinculan no solo con movimientos, sino también

10 Véase al respecto el aún "clásico" libro de Giacomo Rizolatti y Corrado Sinigaglia, *Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls*, Frankfurt, Unseld, 2008; y Joachim Bauer, *Warum ich fühle, was du fühlst*, Múnich, Heyne, 2006, que constituye un intento comprehensivo y formidable –aunque en un estilo de divulgación– de poner en evidencia la posible relevancia de la investigación sobre las neuronas espejo para el estudio de procesos sociales. Bauer emplea allí explícitamente el concepto de "fenómenos de resonancia" y desarrolla algo así como una teoría de la resonancia intersubjetiva. Mi propia concepción le debe mucho a su libro. Véanse, además, Fritz Breithaupt, *Culturas de la empatía*, *op. cit.*, para una recepción del concepto de las neuronas espejo desde las ciencias del espíritu, así como Hans Jürgen Scheurle, *Das Gehirn ist nicht einsam*, *op. cit.*, pp. 69-78. En lo que respecta a la discusión neurocientífica sobre el tema, son muy instructivos los aportes de Vittorio Gallese (véanse, por ejemplo, Vittorio Gallese y Corrado Sinigaglia, "What is so Special About Embodied Simulation", *Trends in Cognitive Sciences*, nro. 15, 2011, pp. 512-519; y también Maksim Stamenov y Vittorio Gallese, *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*, Ámsterdam, John Benjamins, 2002). Para otro intento de apropiación e interpretación sociológica y comunicológica de la teoría de las neuronas espejo, véase Nadia Zaboura, *Das empathische Gehirn. Spiegelneurone als Grundlage menschlicher Kommunikation*, Wiesbaden, VS, 2009.

11 Giacomo Rizzolatti y Corrado Sinigaglia, *op. cit.*.; Joachim Bauer, *op. cit.*, pp. 21-25.

12 Giacomo Rizzolatti y Corrado Sinigaglia, *op. cit.*, pp. 56-61.

con *acciones* y con las *intenciones* que subyacen a ellas. Los estudios sobre las neuronas espejo se extendieron de dos maneras: por un lado, se intentó demostrar la existencia de neuronas espejo en los seres humanos a través de procedimientos con imágenes. Así, se llegó al resultado controvertido de que sería posible demostrar la existencia de espejamientos neuronales especialmente en el área de Broca:[13]

> El nexo íntimo entre las reacciones visuales y motoras de las neuronas espejo parece indicar que la mera observación de una acción realizada por otros genera un acto motor potencial en el cerebro del observador, el cual se corresponde con el que se activa espontáneamente en la organización y la ejecución efectiva de esta acción. La diferencia es que, en un caso, el acto permanece en el estadio de *acto potencial* (o en una "representación motora interna"), mientras que en el otro resulta transformado en una seguidilla de movimientos concretos.[14]

Por otro lado, la investigación sobre el espejamiento de actos motores se extendió al estudio de resonancias en el terreno de los estados y las reacciones *emocionales*. En efecto, aquí se abre otro amplio campo de investigación neuronal, cuya importancia para una teoría de la resonancia consiste en que estas reacciones y estados aparecen en gran medida como "contagiosos". Quien ve cómo otro siente dolor, temor, sufrimiento o asco –especialmente a través de la observación de las reacciones mímicas y gestuales, y de la actitud expresiva del cuerpo– tiende involuntariamente a experimentar los mismos sentimientos; sin embargo, puede bloquearlos, modificarlos o reinterpretarlos gracias a una reelaboración cognitiva.

Así, por ejemplo, ciertas investigaciones mostraron que los sujetos de prueba no pueden evitar sonreír, al menos por algunos microsegundos, cuando se les presenta una cara sonriente en una pantalla.[15] Sin embargo, cuando se enteran de que el que sonríe es un genocida, bloquean la reacción de resonancia: se les "congelan" los rasgos de la cara. Y algo similar sucede con los rostros que expresan el sufrimiento, el dolor o el asco.[16]

13 *Ibid.*, pp. 122-143; Roy Mukamel *et al.*, "Single-Neuron Responses in Humans during Execution and Observation of Actions", en *Current Biology*, nro. 20, 2010, pp. 750-756.

14 Giacomo Rizzolatti y Corrado Sinigaglia, *op. cit.*, pp. 105 y ss.

15 Véase Joachim Bauer, *Warum ich fühle, was du fühlst*, *op. cit.*, pp. 8-10.

16 Los seres humanos generalmente reaccionan con todo su cuerpo a la observación (inesperada) de heridas abiertas, especialmente a lesiones en los ojos, y también a las descripciones drásticas; por ejemplo, al escuchar un relato de cómo uno se torció y arrancó una uña, las personas parecen sentir inmediatamente el dolor, o al menos reaccionar corporalmente a él.

Como lo enseña la experiencia práctica cotidiana, pueden observarse "contagios" similares en el bostezo y la risa, y, a veces, incluso también en el estornudo.[17] Algo similar ocurre entre niños pequeños que gritan. Sin embargo, parece que estas resonancias no funcionan de la misma manera en todos los seres humanos ni en todas las circunstancias. Ciertos experimentos mostraron que, en condiciones de angustia y estrés, la capacidad de resonancia disminuye de forma considerable, puesto que el "nivel de señal de las neuronas espejo se reduce masivamente";[18] esto abre el campo de maniobra para análisis sociológicos que investigan las propiedades de las instituciones y formaciones sociales en lo que refiere al fomento y el impedimento de resonancias. Y existe evidencia empírica de que el *autismo* va de la mano de una disminuida capacidad de actividad en las neuronas espejo o una disminuida capacidad de resonancia, lo cual explicaría por qué los diagnosticados con autismo no se contagian de los bostezos ni de las risas de otros y por qué no pueden –o les cuesta mucho– interpretar (intuitivamente) la mímica y la gestualidad ajenas.[19] Puede suponerse que por eso deben desarrollar hipótesis y supuestos acerca del estado emocional e intencional de los otros en el sentido de la "teoría-teoría de la mente", mientras que los individuos no autistas simulan o imitan este estado en sí mismos en términos de la "teoría simulacionista".

> La resonancia significa que algo se pone a vibrar o a sonar. La capacidad del ser humano para la comprensión emocional y la empatía se basa en que las representaciones socialmente vinculantes no solo son intercambiadas, sino que también se activan y se hacen perceptibles en el cerebro del receptor. Debe operar entonces un sistema que produzca el intercambio de representaciones y sentimientos internos, y que también pueda hacer resonar o sonar las representaciones intercambiadas en el receptor. Se genera [...] un espacio significativo interhumano [...]. Como se mostró, el sistema de neuronas espejo es el formato neurobiológico que hace posibles estos procesos de intercambio y resonancia.[20]

17 Aquí debe diferenciarse categorialmente la risa de la sonrisa; el carácter contagioso de la primera es aprovechado desde hace un tiempo por las comedias televisivas en las que se intercalan carcajadas grabadas: de esta manera, se hace reír a los espectadores (o se apuntala su risa) a través de la activación de las neuronas espejo. Ellos, sin embargo, atribuyen su propia risa a la (supuesta) gracia del programa.

18 Joachim Bauer, *op. cit.*, p. 34. Aun cuando se dude de que estos fenómenos impliquen la actividad de neuronas espejo específicas, hay buenas razones para suponer que en ellos se dan las activaciones y los bloqueos neuronales correspondientes.

19 Justin H.G. Williams *et al.*, "Imitation, Mirror Neurons and Autism", *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, nro. 25, 2001, pp. 287-295.

20 Joachim Bauer, *op. cit.*, p. 17.

Esta formulación de Bauer, así como la referencia de Rizolatti y Sinigaglia a un "diccionario de actos" (adquirido mediante aprendizaje), ponen en evidencia que el concepto de neuronas espejo, entendido de esta manera, no conduce (ni debe conducir) a un neurorreduccionismo cientificista, esto es, a una posición que remonta la conciencia, la comunicación y los hechos sociales de todo tipo a procesos neurológicos; en cambio, tal como me propongo comprenderlas e interpretarlas aquí, las neuronas espejo constituyen una posible base neuronal y un anclaje para los fenómenos de resonancia observables en el mundo social, pero no los *generan* ni los *determinan*.

Para no malentender aquí en un sentido naturalista el vínculo entre socialidad y neuronas espejo –o entre neuronas espejo y relaciones con el mundo–, es fundamental subrayar cuatro puntos elementales. *En primer lugar*, el concepto de "espejo" puede prestarse a errores. Lo que señalan las teorías y experimentos que siguen los descubrimientos de Rizolatti no es un espejamiento neuronal exacto, sino una *estimulación responsiva*: la observación provoca en el observador una resonancia, no un mero espejamiento, porque las estimulaciones neuronales se diferencian situacionalmente y en cada individuo. *En segundo lugar* –y, desde mi perspectiva, este es el punto decisivo–, las neuronas espejo fundan la capacidad de resonancia pero no los contenidos de la misma: lo que hace vibrar a un ser humano (o incluso a un simio) no está fijado de una vez y para siempre; el "diccionario" puede ser (re)programado; evidentemente, el "espacio de significado interhumano" depende de la cultura. El hecho de que una Ferrari roja provoque una activación significativa de muchas áreas del cerebro en los hombres jóvenes no obedece a determinaciones biológicas innatas ni neurológicas; antes bien, es producto del aprendizaje sociocultural. Lo que genera resonancia y lo que no, entonces, no puede explicarse desde la perspectiva de la teoría de las neuronas espejo sin la ayuda de análisis sociológicos y culturales. *En tercer lugar*, si las resonancias sociales son procesos que se constituyen entre los participantes de una interacción y se fortalecen mutuamente en bucles de *feedback*, entonces seguramente su dirección y su resultado –por ejemplo, el *pánico*, el *ánimo de linchamiento* o el *éxtasis* colectivo– dependen mucho más de la lógica de las dinámicas sociales interactivas que de la simple existencia de neuronas capaces de resonancia que, en sí, "no tienen dirección". Finalmente, en *cuarto lugar* (y en relación con lo último), las resonancias neuronales no determinan de ninguna manera las cogniciones humanas ni mucho menos la acción que surge de ellas. Aunque desde perspectivas muy diferentes, tanto Fritz Breithaupt como también Hans Jürgen Scheurle desarrollan y fundamentan la tesis de que lo específico de la acción social y de los logros culturales humanos –y, con ellos, de la capacidad de autonomía y la libertad– consiste no tanto en la *generación* de resonancias, sino más bien en la *inhibición* y el *bloqueo* deliberado de las mismas, es decir, en su manejo y control. "Si los mecanismos de

simulación y comprensión del otro se ejecutan de manera casi automática, no alcanza con preguntar cómo llegan a producirse. Más bien hay que investigar al mismo tiempo cómo se hace para impedir la empatía y la pérdida de sí mismo asociada a ella. ¿Cómo se hace para manejar, canalizar, retirar, filtrar, en una palabra: bloquear la empatía?"[21] Retornaré más adelante a la técnica cultural del bloqueo de resonancias. Parece ser característica del ser humano –al menos del moderno– la capacidad no solo de bloquear o fortalecer, sino también de sublimar, transformar y desviar las resonancias de muchas maneras: entre los fenómenos emocionales y somáticos, y entre las cogniciones y las acciones, a veces existen interacciones muy intercaladas que solo son accesibles a un análisis muy pormenorizado. En el presente contexto, considero importante sondear de forma algo más exhaustiva el potencial del anclaje neuronal o antropológico de la capacidad de resonancia humana para el análisis sociológico y para una crítica de las condiciones de resonancia.

La lección decisiva que se obtiene de la discusión de la investigación sobre las neuronas espejo consiste en que no solo existe una base neuronal de la capacidad humana de resonancia, sino que las relaciones con el mundo (tanto cognitivas como afectivas e incluso corporales) solo pueden desarrollarse en procesos de resonancia. Así, se confirma también la idea formulada en el capítulo I con Merleau-Ponty y la filosofía fenomenológica: el sujeto y el mundo no preceden al vínculo como entidades escindibles, sino que son "productos de la relación". Y también puede reconocerse aquí una base neuronal para la teoría de George Herbert Mead acerca del surgimiento de la subjetividad a partir de la intersubjetividad:[22] el niño pequeño desarrolla una percepción de su propio sí mismo a través de procesos de resonancia, a través de la mirada y la sonrisa de la madre (o de un otro significativo) y "mide" la magnitud de su dolor después de una caída a través de las reacciones emocionales, mímicas y/o gestuales de los adultos que lo acompañan. Así, el desarrollo del sujeto tiene lugar dentro de un campo de resonancia denso e interactivo a partir del cual se desenvuelven la inserción en el mundo social y el desarrollo de capacidades lingüísticas y emotivas. Como lo evidenciaron diferentes experimentos del tipo "Kaspar Hauser", sin un campo de resonancias de este tipo, es decir, sin experiencias resonantes de cariño, los niños corren riesgos de sufrir trastornos psíquicos (incapacidad de generar lazos sociales, síndrome de hospitalismo), de contraer enfermedades e incluso pueden morir, y esto a pesar de contar con una manutención física suficiente. También puede mostrarse en experimentos con niños (bastante controvertidos) que estos reaccionan con estrés, irritación y retrai-

21 Fritz Breithaupt, *op. cit.*, p. 13; véase Hans Jürgen Scheuerle, *op. cit.*, pp. 141-155.

22 Véase al respecto Hans Joas, *Praktische Intersubjektivität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, cap. 5.

miento cuando una persona de referencia los mira fijamente sin mostrar ninguna reacción mímica.[23]

La capacidad de resonancia de los procesos humanos de vida, sin embargo, no termina con la adultez; Claude Lévi-Strauss, Walter B. Cannon y otros etnólogos relatan una *praxis* de *muerte social* (o también de *muerte vudú*) observada en diferentes sociedades tribales. En ella los miembros de la tribu repudiados son literalmente asesinados al negárseles todo tipo de resonancia:[24] no se los saluda, no se les sonríe, no son "vistos" ni reconocidos y apreciados como seres sociales por medio de mímica y gestos, y de esa manera pierden en poco tiempo su voluntad de vivir. ¡Mueren así también físicamente por carencia de resonancia! Esto, por su parte, no es tan sorpresivo: es un hecho bien documentado en la investigación neurocientífica que el dolor social (por ejemplo, provocado por el acoso laboral o el desprecio) genera reacciones y activaciones muy similares –en algunos respectos idénticas– al dolor psíquico.[25]

El intenso efecto que tiene la denegación de resonancia en el trato cotidiano de las sociedades tardomodernas puede testearse fácilmente en experimentos práctico-cotidianos: quien en una situación de interacción o conversación bloquea, aunque sea por un par de minutos, sus expresiones de resonancia respecto de una determinada persona –es decir, no devuelve la sonrisa, no se ríe cuando escucha algo gracioso, no frunce el ceño cuando se habla de algo desagradable, no muestra ninguna deferencia corporal para abrir un círculo de conversación o mantener contacto visual y elude en la medida de lo posible toda oferta de conversación– recibirá en poco tiempo claras señales de irritación y, a veces, también de agresión. Porque la víctima de tales denegaciones de resonancia se siente como "rodeado de un muro de hielo".[26] No hay estrategia de acoso laboral más efectiva.

A la inversa, son justamente estos bloqueos de resonancia (premeditados o involuntarios) los que nos permiten identificar situaciones sociales problemáticas: cuando les preguntamos a otros o nos preguntamos a nosotros mismos "qué bicho le picó" a una persona X –llamémoslo Peter–, estamos reaccionando

23 Joachim Bauer, *op. cit.*, p. 62 y p. 107.

24 Véanse al respecto Hans-Peter Hasenfratz, *Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften*, Leiden, Brill, 1982; Joachim Bauer, *op. cit.*, pp. 105-116. Véase también Heinz Kohut (*Wie heilt die Psychoanalyse?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987), quien sugiere que la resonancia o la responsividad, en el sentido de un "oxígeno emocional", constituye una de las necesidades psíquicas fundamentales del ser humano.

25 Manfred Spitzer, "Soziale Schmerzen: Warum sie auch weh tun und was daraus folgt", en Manfred Spitzer, *Das (un)soziale Gehirn. Wie wir imitieren, kommunizieren und korrumpieren*, Stuttgart, Schattauer, 2013, pp. 121-134.

26 Joachim Bauer, *op. cit.*, p. 105.

a la percepción de una denegación de resonancia. Incluso si Peter nos desea un buen día al llegar y responde a nuestras preguntas, podemos reconocer en su mímica, sus gestos y en la cadencia de su voz que "algo no anda bien con él". De esta manera, la denegación de resonancia puede ser usada como arma en conflictos interpersonales, pero el ceño fruncido de un ser humano también puede ser indicio de una incapacidad (quizás pasajera) de resonancia. Al mismo tiempo, es probable que la simpatía y la antipatía expresen una sensibilidad recíproca a la resonancia: si vibramos "en la misma sintonía", nuestro prójimo aparece como simpático; si no podemos comprender y coejectuar sus vibraciones, lo sentimos como antipático.

Como siempre supieron los poetas –desde esta perspectiva puede leerse, por ejemplo, el *Werther* de Goethe–, el estado de enamoramiento se caracteriza ante todo por la intensificación de la sensibilidad a la resonancia (en un principio) recíprocamente dirigida. Los enamorados no pueden dejar de ver la sonrisa, la mirada, los gestos y los movimientos del otro ni parar de escuchar su voz, etc. El amor es, en su forma pura, la quintaesencia de la idea hegeliana de *estar en sí mismo en el otro*;[27] lo cual, en el lenguaje del espejamiento, significa que la felicidad, la tristeza y también las apetencias, los deseos y la sensibilidad del amado se convierten casi inmediatamente en la propia felicidad y tristeza, en deseo, apetencia y sensibilidad propias. En este estado, el fenómeno psicosocial de la *joint attention*, de la fusión de los campos de atención, parece acentuarse especialmente. Y, de hecho, investigadores neurocientíficos dicen tener indicios de que en el estado de enamoramiento las neuronas espejo se activan en una "cortina de fuego": "En el amor se produce una activación especialmente fuerte de las redes neuronales, las cuales ponen a vibrar en nosotros de manera espejada lo que el otro siente o lo que lo mueve [...]. En amantes de todas las condiciones de vida se observan reacciones corporales mutuas basadas en la resonancia neurobiológica".[28]

Sin embargo, un espejamiento completo o puro del otro puede significar el fin de la relación: el amor no vive del *eco* de lo propio en lo Otro, sino de la *respuesta*: dejaríamos de amar a alguien si este nos espejara constantemente sin diferenciarse de nosotros; en una relación de amor, él o ella también debe ser perceptible como una "voz propia". Esto significa, sin embargo, que también el enamoramiento constituye (una asimilación y) una transformación (o incluso una "superación" en términos de Hegel). Los dos amantes operan no solo como el "segundo diapasón" que es golpeado, sino también como el "primer diapasón"

27 Georg Wilhelm Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1988; véase Axel Honneth, "Von der Begierde zur Anerkennung: Hegels Begründung von Selbstbewußtsein", en Axel Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlín, Suhrkamp, pp. 15-32.

28 Joachim Bauer, *op. cit.*, pp. 97-99.

que hace sonar al otro; y el amor es, entonces, para decirlo una vez más con Rilke, el proceso que "de dos cuerdas arranca una voz".

Por supuesto, sería tonto reducir el fenómeno amoroso a una reacción *neuronal*. Los matices e interacciones entre procesos afectivos, emocionales, cognitivos y corporales son demasiado complejos, y es una cuestión completamente abierta a la interpretación la de qué es lo que experimentamos o comprendemos como amor en cada caso. Me parece totalmente plausible, sin embargo, interpretar el enamoramiento recíproco como un evento complejo y multifacético de resonancia, como un evento de resonancia que pone en evidencia que las interacciones resonantes no están limitadas a las relaciones sociales. En el capítulo II intenté mostrar que el amor puede instituir algo así como un *hilo vibrante* con el mundo, que transforma toda nuestra relación con él en un vínculo de resonancia: el enamoramiento se muestra así como una "varilla de zahorí" en el sentido de Eichendorff, en la medida en que "hace cantar" al mundo y lo hace aparecer "lleno de violines". Al enamorado le parece también que las flores, las fuentes, la luna y las estrellas le sonríen, y que la música suena más dulce que nunca; sin embargo, este tipo de romantización trivial es unilateral e incompleta: si es correcta la tesis de que en esta condición específica la sensibilidad a la resonancia aumenta y el mundo entero se convierte en un espacio de resonancia, entonces el enamorado también puede percibir la música como más triste y la tormenta como más amenazante: de esto da testimonio también el *Werther* de Goethe.

Lo que me interesa en este punto, sin embargo, es que las relaciones de resonancia –o, una última vez, dicho neurobiológicamente: el centellear de neuronas espejo– no quedan reducidas a las relaciones interpersonales. Las resonancias extrasociales han sido poco estudiadas en la investigación neuropsicológica, pero puede encontrarse evidencia importante de su existencia en investigaciones de orientación fenomenológica, y también en algunas investigaciones científico-sociales. Ya señalé que, desde hace siglos y –según parece– con independencia de la cultura, el ser humano interpreta y utiliza *fenómenos climáticos* como espejamientos de su alma. La *lluvia que azota*, el *rugido del viento tormentoso*, el *cielo de invierno cansado y gris*, el *frío riguroso de la noche*, la *mañana radiante de primavera*, los *días calurosos y sofocantes de verano*, etc.; es casi imposible no interpretar las sensaciones provocadas por esas evocaciones meramente verbales como relaciones de resonancia.

La calidad de nuestras relaciones con el mundo está influida por las circunstancias climáticas que rigen en cada caso; esto lo vivimos cada día tan pronto como salimos de nuestra casa: es tan difícil estar deprimido en una mañana radiante de primavera como es fácil estar malhumorado bajo la fría llovizna de un día de otoño. De hecho, puede entenderse como un indicio manifiesto de un trastorno psicofísico cuando *ya no* reaccionamos a las relaciones con el mundo que se reflejan en el clima. No se trata de fenómenos *interpretativos* específicos de

la cultura moderna ni de fenómenos establecidos mediante conexiones lingüístico-metafóricas. Esto se hace patente, por un lado, en el hecho de que seres humanos de distintos círculos culturales y de todos los períodos históricos han construido un vínculo entre fenómenos climáticos amenazantes (como tormentas, tempestades, sequías o inundaciones) y su propio pensamiento y acción: los interpretaban a menudo como castigo por un comportamiento incorrecto e intentaban conseguir circunstancias más convenientes a través de las correspondientes acciones de penitencia o sacrificio. Por otro lado, sin embargo, estudios experimentales han proporcionado pruebas manifiestas de que pueden observarse efectos de resonancia entre las sensaciones de calor y de frío y la empatía social, sorprendentemente, en ambas direcciones: las personas que tienen una taza de café o compresas calientes en las manos tienden a juzgar a otras de manera más favorable ("más cálida") que aquellas que tienen bebidas frías o compresas heladas;[29] mientras que, a la inversa, la experiencia del "frío social" o de la denegación de la resonancia va de la mano con la sensación de congelamiento físico y con el deseo de alimentos calientes.[30]

En consecuencia, no sorprende que los sociólogos puedan demostrar una influencia significativa (de hecho, asombrosa) de la situación climática en la estimación de circunstancias políticas y económicas: en un metaanálisis del nexo entre el clima y la evaluación de la situación económica futura, la satisfacción con la democracia y el rendimiento del gobierno, se obtuvo el siguiente resultado:

> Los análisis indican una influencia positiva del buen clima en la estimación de los tres estados de cosas. Las personas a las que se les preguntó en días soleados tenían una satisfacción arriba del promedio con la democracia y el trabajo del gobierno, y evaluaron positivamente la situación económica; mientras que aquellas que fueron encuestadas en días lluviosos evaluaban los tres estados de cosas de manera más negativa que el promedio.[31]

También parece lógico así que las personas depresivas, tal como los poetas, describan el mundo como "muerto, frío y vacío": entre el espacio exterior percibido y el espacio interior psíquico parecen mediar relaciones especulares que podrían confirmar la concepción –sostenida, por ejemplo, por Thomas Fuchs

29 Lawrence E. Williams, John A. Bargh, "Experiencing Physical Warmth Promotes Interpersonal Warmth", *Science*, nro. 322, 2008, pp. 606-607.

30 Chen-Bo Zhong, Geoffrey J. Leonardelli, "Cold and Lonely: Does Social Exclusion Literally Feel Cold?", *Psychological Science*, nro. 19, 2008, pp. 838-842; acerca de los dos experimentos, véase Christian Scheier *et al.*, *Codes. Die Geheime Sprache der Produkte*, Friburgo, Haufe Lexware, 2012, cap. 1.

31 Michael Mutz y Sylvia Kämpfer, "...und nun zum Wetter: Beeinflusst die Wetterlage die Einschätzung von politischen und wirtschaftlichen Sachverhalten", *Zeitschrift für Soziologie*, nro. 40, 2011, p. 208.

y Otto Friedrich Bollnow– de la extensión espacial de nuestra relación espiritual con el mundo.[32]

Por esto mismo, nuestra relación física y psíquica con el mundo parece estar influida también por los paisajes y los espacios arquitectónicos –por desiertos, montañas, mares, grandes calles urbanas, edificios de concreto y cabañas de madera–, mientras que estos, a la inversa, sirven como espejo y superficie de proyección de nuestras complexiones psicofísicas. Bollnow lo muestra de manera impresionante a la luz del ejemplo de Petrarca, quien en el año 1336 escaló el Mont Ventoux sin perseguir ningún fin práctico, inaugurando con su relato la forma "moderna-resonante" de experiencia de montaña. En primer lugar, Bollnow confirma la afirmación de Jacob Burckhardt de que Petrarca casi no describe la vista; por el contrario, en la cima se siente animado a realizar consideraciones sobre la inconmensurabilidad del tiempo y el alma. Luego, Bollnow interpreta este proceso como un efecto de resonancia entre el paisaje y el alma, en el sentido aquí desarrollado:

> La imagen del paisaje no le es indiferente ni le quita el aliento; antes bien, el temple del alma condicionada por la amplitud del espacio se transforma inmediatamente en una nueva amplitud del alma. La dirección de los pensamientos hacia la amplitud inconmensurable del alma se encuentra entonces en un vínculo indisoluble con la amplitud de la perspectiva espacial. Es la misma amplitud de la mirada que ahora se dirige a la lejanía temporal, y es el mismo sentimiento estremecedor de la inconmensurabilidad del espacio que se manifiesta también en la inconmensurabilidad del mundo interno, como inconmensurabilidad del alma. El estremecimiento intraanímico [*innerseelisch*] es posibilitado por la experiencia exaltada de la amplitud espacial. Y en el relato se percibe lo profundo del estremecimiento experimentado en la altura de la montaña.[33]

Esta interpretación ayuda una vez más a comprender que la conjetura expuesta en este capítulo –acerca de una base neuronal para la sensibilidad de resonancia–

32 Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2000; Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010. También William James formula explícitamente esta conexión como un nexo de resonancia, en la medida en que pone en relación de manera explícita lo que yo llamo experiencias de *oasis de resonancia* con la percepción del clima y el paisaje ("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"; William James, *La variedad de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, t.2, México, Lectorum, 2006, p. 17).

33 Otto Friedrich Bollnow, *op. cit.*, p. 83.

no debe entenderse de ninguna manera en un sentido determinista ni reduccionista: la impresión del paisaje no provoca *per se* o *automáticamente* un determinado "temple del alma", sino que lo hace bajo condiciones socioculturales muy específicas que se desarrollan en la transición a la modernidad; pero bajo estas condiciones, el paisaje puede servirle al alma como *espejo* o, mejor dicho, como *superficie de resonancia*.

Además, más arriba hemos visto que probablemente no exista un espejo más fuerte e inmediatamente extrasocial para el alma humana (moderna) que la música: quizás no en todos, pero en la mayoría de las personas un par de sonidos y notas pueden desplegar efectos emocionales a veces enormes:[34] por un lado, *expresan* dolor, felicidad, soledad, desesperación, éxtasis y alienación; y, por otro, también pueden *generarlos* como efecto (de resonancia). Y también interpelan al centro motor, provocando movimientos de baile. No es casualidad que la resonancia sea una metáfora musical: como ya he intentado mostrar, la música parece ser aquel medio que logra expresar de manera *inmediata* los modos, las transformaciones y las intensidades de la relación con el mundo, es decir, sin proyección cognitiva ni mediación. Ella también permite a los sujetos "estar en sí mismos en lo otro" y, por tanto, ingresar en una relación "pura" de resonancia.

Probablemente, el hecho de que fenómenos como el clima, el paisaje o la música puedan convertirse en "espejos activos" o superficies de resonancia para los sujetos humanos está asociado a la *capacidad lingüística* de estos, la cual les permite leer el mundo: a diferencia de los simios, los humanos no solo pueden ejecutar y observar acciones (alguien agarrando un maní o matando a un niño), sino también evocarlas por medio del lenguaje; y la descripción lingüística (sin importar que la leamos o la escuchemos) parece hacer centellear a las neuronas espejo de una manera muy similar a los otros dos "modos de acción".[35] Dado que (dicho de una manera muy simplificada) la producción lingüística –por medio de los movimientos de la boca, la voz y las neuronas espejo– parece estar vinculada con el "diccionario de actos" sensomotores y con los estados emocionales y psicofísicos ligados a este, el lenguaje puede convertirse en un medio para vincular nuestras relaciones sensoriales y motoras con el mundo con nues-

34 Como lo mostraron muchos estudios, hay un pequeño porcentaje de seres humanos (aproximadamente un 5%) que parecen ser "sordos a la resonancia" musical: en ellos, las melodías y los sonidos musicales no provocan efectos diferentes a los de otros ruidos; por ejemplo, el crujido de motores de aspiradoras o de batidoras (con respecto a este fenómeno de "anhedonismo" musical, véase, por ejemplo, Ernest Mas-Herrero *et al.*, "Dissociation between Musical and Monetary Reward Responses in Specific Musical Anhedonia", *Current Biology*, nro. 24, 2014, pp. 699-704).

35 Giacomo Rizzolatti y Conrado Sinigaglia, *op. cit.*, pp. 144-174; Joachim Bauer, *op. cit.*, pp. 75-84.

tras representaciones cognitivas y semánticas o para apuntalarlas. A favor de esta idea habla la vecindad inmediata y solapada del centro del lenguaje y las neuronas espejo en el área premotora del cerebro.[36] Esto le brinda un sentido totalmente novedoso, casi literal, a la idea filosófica de que "podemos hacer cosas con palabras":[37] en términos neuronales, si estas reflexiones son correctas, el lenguaje puede tener el mismo efecto que las acciones (a veces puede, literalmente, "tirarnos al piso" o "llevarnos al cielo"). Por su parte, la adquisición del lenguaje tiene lugar en un "triángulo de resonancia" que se constituye entre mano, boca o voz y sentido; y las comunidades sociales se convierten de esta manera, por medio del lenguaje compartido, en "comunidades de resonancia".

De esta manera, sin embargo, solo se capta una pequeña parte de las cualidades resonantes del lenguaje. Las acciones, situaciones y referencias de sentido complejas no pueden entenderse ni espejarse a través de equivalentes sensomotores. Los humanos no generan una resonancia empática fuerte solo a través del paralelo entre el diccionario semántico y el "diccionario de actos" sensomotor, sino principalmente por medio de la evocación y la configuración de contextos *narrativos*. En el *relato de historias* surgen los presupuestos que permiten una toma de perspectiva compleja, y así aparece ese fenómeno social intersubjetivo que Fritz Breithaupt intentó reconstruir como "empatía narrativa".[38] La idea filosófica de que los humanos son *seres que relatan historias* encuentra aquí su explicación en términos de la lógica de la resonancia y de la teoría del espejamiento.[39]

Las *historias* nos trasladan a resonancias no solo emocionales y psíquicas, sino también sensomotoras. Esto puede observarse en el cine cuando el espectador, coefectuando lo que acontece en la película, cierra el puño y se pone en posición de defensa, se desordena los cabellos, llora o ríe, contiene la respiración, cuando se le acelera el pulso, etc.; y algo similar ocurre cuando se leen (y se escuchan) relatos. El "centellear de las neuronas espejo" (al menos en el significado metafórico de esta formulación) se escapa y se independiza en gran medida de nuestro manejo y control, y estos efectos aparecen también (sin perder intensidad) *cuando somos completamente conscientes de que las historias relatadas son pura ficción*. Si es correcta la observación de que las comunidades sociales son comunidades de resonancia en la medida en que habitan los mismos espa-

36 Giacomo Rizzolatti y Conrado Sinigaglia, *op. cit.*, pp. 162-173.

37 John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1991.

38 Fritz Beithaupt, *op. cit.*

39 Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, cap. 15; véase también, desde una perspectiva proveniente de la psicología cognitiva y la teoría literaria, Jerome Seymor Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

cios resonantes, entonces lo son como *comunidades narrativas* que cuentan con un repertorio común de historias que genera y maneja resonancias.[40]

Sin embargo, y con esto cierro estas reflexiones preliminares sobre el concepto de resonancia, las narraciones constituyen el puente con los mapas cognitivo-evaluativos, que he introducido en el último capítulo como la parte reflexiva de nuestra relación con el mundo, y con las valoraciones fuertes consignadas en ellos. Nuestras narraciones no solo expresan nuestros mapas cognitivo-evaluativos y sus bienes constitutivos, sino que los generan, los manifiestan y los modifican de manera considerable y, a través de los mecanismos discutidos en este capítulo, los anclan en nuestras disposiciones psicofísicas, corporales y quizás incluso neuronales.

Con ello surge –en términos aún especulativos– una cadena cerrada de relaciones con el mundo que va desde las relaciones corporales hasta el plano reflexivo de los mapas cognitivos-evaluativos, pasando por las neuronas espejo, la capacidad de empatía, el lenguaje y la narración, y que no se basa en la determinación causalista sino en *efectos de resonancia* elásticos, que se adaptan en ambas direcciones.[41]

Como resultado, el discurso de las relaciones con el mundo "mudas" y "resonantes", que hasta aquí he utilizado como metáfora, se muestra empíricamente fundamentado; y tanto el anhelo como la sensibilidad a la resonancia del ser

40 Fritz Breithaupt, *op. cit.* La queja de *pérdida de comunidad* o cohesión que periódicamente aparece en la modernidad, por ejemplo en la formulación de los defensores del comunitarismo (véase Axel Honneth [ed.], *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt, Campus, 1992; allí, Hartmut Rosa, "Die Sprache als Selbstschöpfung und Welterschließung"), puede comprenderse sobre este trasfondo como una preocupación por la falta de resonancia (narrativa) y por la pérdida de un espacio común de resonancia; y también la manera en que la sociología moderna, desde Tönnies y Weber, interpretó la diferencia entre comunidad y sociedad sugiere que las sociedades modernas se caracterizan por la progresiva sustitución de relaciones de resonancia por vínculos instrumentales (Lars Gartenbach *et al.*, *Theorien der Gemeinschaft. Zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 2010).

41 A pesar de ser altamente especulativos, estos modelos de resonancia parecen constituir hoy en día el centro de gravitación de los más diferentes proyectos científicos; y se encuentran en diferentes variantes, por ejemplo, en el "intento" de Friedrich Cramers de "una teoría general de la resonancia" (*Symphonie des Lebendigen. Versuch einer allgemeinen Resonanztheorie*, Frankfurt, Insel, 1998), en la idea de Joachim Bauer de un "espejamiento como idea directriz de la evolución" (*op. cit.*, cap. 12) y también, someramente, en el "principio de empatía" de Frans de Waals (*Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können*, Múnich, Hanser, 2011). Sin embargo, parece haber una fina línea entre la especulación, la ciencia y las metáforas esotéricas; para no quedar del lado equivocado, en los próximos capítulos intentaré desarrollar la teoría de la resonancia de manera conceptual y analíticamente precisa, así como empíricamente fundamentada.

humano se muestran anclados antropológicamente. El temor a una pérdida abarcadora de resonancia, a un *silenciamiento del mundo*, que es característico de las sociedades modernas, se comprende así como un temor existencial fundamental que podría marcarle el camino a una crítica de las condiciones de resonancia como diagnóstico de época. Porque, como se mostró, las condiciones de resonancia constituyen el eslabón entre las relaciones corporales, psíquicas, emocionales, cognitivas, evaluativas y sensomotoras con el mundo. La capacidad de resonancia (también anclada neuronalmente) es el presupuesto para poder entrar en relación con el mundo. Pero la capacidad de espejamiento que se discutió en este apartado, capacidad predominantemente receptiva, constituye solo uno de los dos lados de esa capacidad; ahora me ocuparé del otro costado, el activo y creativo.

2. INTERESES INTRÍNSECOS Y EXPECTATIVAS DE AUTOEFICACIA

Con ayuda de la investigación sobre las neuronas espejo y la empatía, y de las teorías que (aunque sea metafóricamente) se basan en ellas, es posible fundamentar de manera muy plausible que los humanos son seres que pueden operar como cuerpos de resonancia y, más aún, que desarrollan sus cualidades sensomotoras, lingüísticas, cognitivas y morales en la medida en que *reaccionan* responsivamente a iniciativas y "llamados" del mundo. Desde esta perspectiva, los sujetos aparecen como una suerte de *segundo diapasón*: comienzan involuntariamente a "vibrar en conjunto" con su mundo circundante (social y extrasocial), y luego aprenden a bloquear o atenuar algunas de estas vibraciones y quizás a intensificar otras. A diferencia de lo que sugieren Breithaupt, Scheurle y en parte Bauer,[42] a los seres humanos no parece bastarles con desarrollar una suerte de poder de veto para reprimir, impedir y controlar selectivamente las resonancias. Según la concepción de las relaciones con el mundo aquí desarrollada, solo puede hablarse de relaciones intactas con el mundo cuando los sujetos también pueden operar como *primer diapasón*. Como ya lo dejó en claro la historia de Anna y Hannah, la resonancia es una relación de respuesta recíproca: en ella los sujetos no solo *se dejan conmover* por el mundo, sino que también pueden conmoverlo o *alcanzarlo* a través de la acción. Por lo tanto, un *eje de resonancia* solo existe cuando el mundo "hace sonar" al sujeto y, a la inversa, el sujeto "hace sonar" al mundo; o, por decirlo de una manera menos floreada, cuando uno puede hacer *reaccionar* o *responder* al otro de manera amable. Los sujetos quieren tanto *producir* resonancias como *experimentarlas*.

42 Joachim Bauer, *op. cit.*, pp. 92 y ss., 142-145.

Este lado activo de la relación con el mundo no ha sido estudiado de forma exhaustiva en las investigaciones sobre la empatía y la actividad de las neuronas espejo; pero, afortunadamente, existe otra rama de investigación psicológico-social (o de la psicología de la personalidad) que coloca el foco justamente en la capacidad y el deseo de generar resonancias (deliberadamente) y, por tanto, de *ser el primer diapasón*: la psicología de la *expectativa de autoeficacia*. El concepto de autoeficacia fue introducido en 1977 por el psicólogo canadiense Albert Bandura y, desde ese entonces, fue desarrollado en numerosos estudios.[43] Ha sido retomado y aplicado en muchos contextos, como por ejemplo en la sociología del trabajo, de la salud y de la educación; en Alemania, esta línea de trabajo está representada especialmente por Ralf Schwarzer y su equipo.[44]

La idea central consiste en que la confianza de los sujetos para enfrentar desafíos, ejercer una influencia controlada sobre el mundo circundante y conseguir cosas de acuerdo con un plan desempeña un rol fundamental en el desarrollo de las capacidades humanas de acción y aprendizaje, el establecimiento y el mantenimiento de relaciones sociales y la satisfacción con la vida en general; en otras palabras, que la confianza en la autoeficacia determina decisivamente la *calidad de la relación humana con el mundo*:

> Las personas realizan contribuciones causales a su propio funcionamiento a través de mecanismos de agencia personal. Entre los mecanismos de agencia ninguno es más central y ubicuo que las creencias de los sujetos en sus capacidades para ejercer control sobre su propio nivel de funcionamiento y sobre eventos que afectan sus vidas. La creencia en la eficacia influye en el modo en que las personas sienten, piensan, se motivan y se comportan.[45]

43 Albert Bandura, "Self-Efficacy. Toward a Unifying Theory of Behavioral Change", *Psychological Review*, nro. 84, 1977, pp. 191-215; Albert Bandura, "Self-Efficacy Mechanism in Human Agency", *American Psychologist. Journal of the American Psychological Association*, nro. 37, 1982, pp. 122-147; Albert Bandura, "Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning", *Educational Psychologist*, nro. 28, 1993, pp. 117-148.

44 Lars Satow y Ralf Schwarzer, "Entwicklung schulischer und sozialer Selbstwirksamkeitserwartung: Eine Analyse individueller Wachstumskurven", *Psychologie in Erziehung und Unterricht*, nro. 50, 2003, pp. 168-181; Aleksandra Luszczynska *et al.*, "General Self-Efficacy in Various Domains of Human Functioning: Evidence from Five Countries", *International Journal of Psychology*, nro. 40, 2005, pp. 80-89; Aleksandra Luszczynska *et al.*, "The General Self-Efficacy Scale. Multicultural Validation Studies", *The Journal of Psychology*, nro. 139, 2005, pp. 439-457; véase también Matthias Jerusalem y Diether Hopf (eds.), *Selbstwirksamkeit und Motivationsprozesse in Bildungsinstitutionen*, Weinheim, Beltz, 2002.

45 Albert Bandura, "Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning", *op. cit.*, p. 118.

Por lo tanto, los seres humanos se diferencian en el grado de confianza que se tienen a la hora de efectuar tareas, enfrentar desafíos y cumplir objetivos. Según indican las investigaciones disponibles, las expectativas altas de autoeficacia tienen efectos positivos en el comportamiento social, los éxitos del aprendizaje, el estado de salud y de satisfacción con la vida. Y pueden observarse los correspondientes efectos negativos cuando existen expectativas bajas de autoeficacia; en especial, un retraimiento en la vida privada, una menor presteza al compromiso y una insatisfacción creciente.[46] De esta manera, las expectativas de autoeficacia parecen proporcionar un indicador importante para evaluar o criticar la calidad de las relaciones con el mundo.

Pueden diferenciarse las expectativas *generales* de autoeficacia, que se dirigen a la relación con el mundo como tal, de las expectativas *específicas* de autoeficacia, que refieren a la evaluación de las propias capacidades y posibilidades de control respecto de determinados ámbitos de actividad. Así, por ejemplo, un sujeto puede tener altas expectativas de autoeficacia respecto de sus capacidades futbolísticas, pero bajas en lo que refiere a sus dotes matemáticas. Más allá de esto, es cierto que quien tiene expectativas altas de autoeficacia confía más en sí mismo, invierte más energías en la superación de dificultades, se pone objetivos más exigentes y resiste durante más tiempo cuando aparecen obstáculos en el camino. Una característica específica de las expectativas de autoeficacia es, además, que operan en ambas direcciones y se refuerzan mutuamente: la experiencia de poder hacer y dominar algo (ya sea meter un gol de tiro libre o resolver un ejercicio de matemática) aumenta las expectativas de autoeficacia del sujeto, lo cual tiene como consecuencia que aumenten su confianza y la alegría que siente en la ejecución de la actividad, y que por tanto la practique más seguido, y que tenga cada vez más éxito en la misma. A la inversa, la vivencia del fracaso socava la autoconfianza y las "ganas" de realizar la actividad y, consecuentemente, aumenta la probabilidad del fracaso.

Ahora bien, es evidente que el tipo y el grado de la expectativa de autoeficacia tienen un significado decisivo en la determinación del vínculo entre los momentos páticos e intencionales de la relación con el mundo; es decir, define si un sujeto tiene la suficiente confianza en sí mismo como para *adentrarse* activamente *en el mundo* o, en su defecto, si *deja que este venga hacia él*, y también influye en la *definición normal del problema existencial* adoptada en cada caso. Un sujeto que cuenta con una expectativa alta de autoeficacia estará más inclinado a percibir el mundo como un campo de (excitantes) desafíos que uno que no confía en su capacidad para controlar las circunstancias y cumplir planes. Las bajas expectativas de autoeficacia (y la baja convicción en la capacidad de control)

46 Por ejemplo, *ibid.*, p. 138.

hacen que el mundo tienda a aparecer como un campo de amenazas. El sujeto se convierte entonces (para ponerlo en los términos de Maquiavelo) en una pelota de la *fortuna*, de la suerte y el destino, en lugar de poder configurar el acontecer del mundo –o, al menos, su propia posición en este– mediante la *virtù*.

En este sentido, las expectativas de autoeficacia también parecen tener una influencia decisiva en la estructura de la angustia y el deseo: los sujetos que disponen de altas expectativas de autoeficacia muestran –como es de esperar– menos síntomas de angustia y estrés,[47] y, sobre todo, cuentan con *intereses intrínsecos* más numerosos y fuertes.[48] Me parece que esto tiene una gran importancia para la teoría de la resonancia: como podía verse en la historia de Anna y Hannah, lo que funda el "hilo vibrante" entre Anna y el mundo es justamente su *interés* genuino, afectivo o incluso libidinal en este último y en las actividades y relaciones que realmente ama (su familia, su trabajo, el deporte). La resonancia presupone, por tanto, que el sujeto se dirija al mundo de manera activa, intencional y "libidinal", que intervenga mediante la acción y participe en él. De esto resulta que las expectativas de autoeficacia pueden comprenderse como expectativas de resonancia; es decir, como la esperanza de alcanzar y hacer hablar el mundo por medio de la propia acción. Cuanto más pronunciadas son estas expectativas tanto mayor es el *interés* en las cosas mundanas, la *energía* y las *ganas* de ellas.

Hasta aquí vamos bien. Pero ¿qué significan los descubrimientos de la investigación empírica sobre las expectativas de autoeficacia? Según creo, abren un margen tanto para una interpretación instrumental-causalista como para un abordaje en términos de la teoría de la resonancia; hasta el momento, ha habido en la investigación en psicología una tendencia reconocible hacia la primera interpretación. Según esta, la autoeficacia sería la capacidad de perseguir intereses y alcanzar objetivos, de dominar y hacer calculable el mundo (y a los otros seres humanos) para realizar los propios planes con la menor cantidad posible de concesiones. Así entendidas, las expectativas de autoeficacia estarían ligadas a unas relaciones mudas con el mundo; serían tanto más altas cuanto más exitoso sea el sujeto en la persecución y la realización de sus objetivos. Contra ello es posible aducir un gran número de evidencias que sugieren que el efecto "positivo" de las experiencias de autoeficacia *no* proviene

47 Albert Bandura, "Self-Efficacy Mechanism in Human Agency", *op. cit.*; "Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning", *op. cit.*

48 Albert Bandura, "Self-Efficacy Mechanism in Human Agency", *op. cit.*, pp. 133 y ss.; Andreas Krapp, Richard M. Ryan, "Selbstwirksamkeit und Lernmotivation: Eine kritische Betrachtung der Theorie von Bandura aus der Sicht der Selbstbestimmungstheorie und der pädagogisch-psychologischen Interessentheorie", en Matthias Jerusalem y Diether Hopf (eds.), *Selbstwirksamkeit und Motivationsprozesse in Bildungsinstitutionen*, Weinheim, Beltz, 2002, pp. 54-82.

de la eficacia instrumental de las acciones, sino de su calidad resonante y de su potencialidad para fundar relaciones. Como lo muestran las investigaciones de Bandura, el interés intrínseco en un fragmento del mundo o en un ámbito de actividad no aumenta con el éxito o la "recompensa" obtenida, sino con la experiencia de *poder generar efectos*, de poder alcanzar el mundo.[49] Lo decisivo no son los *resultados* logrados, sino la *experiencia* de la *interacción* en el proceso. De manera similar, la investigación sobre la enseñanza pone en evidencia que el factor decisivo para la calidad de la clase es la convicción de los docentes de que *pueden alcanzar a sus alumnos*.[50] Así, los estudios de Bandura muestran que la composición socioestructural de una clase escolar tiene efectos muy importantes en los logros escolares: ejerce una influencia en las expectativas colectivas de autoeficacia que tienen los docentes. Cuando están convencidos de que (en cuanto institución) no pueden llegar a sus alumnos, las prestaciones escolares decrecen de manera significativa.[51]

No es casual que las expectativas *colectivas* de autoeficacia desempeñen aquí un rol decisivo: en las formas de acción en común, los individuos no solo tienen una experiencia de las relaciones sociales resonantes en las que se alcanzan, responden y potencian los unos a los otros; también experimentan su capacidad de poder alcanzar y mover *algo*, es decir, de ser *eficaces en el mundo*. En este mismo sentido, Hannah Arendt considera que el mundo surge en la acción concertada y en la experiencia de la *capacidad* colectiva de *poder dar forma* que va unida a ella; sin esta experiencia, el mundo se les manifestaría a los sujetos modernos como pobre o carente:[52] por más que hayan aumentado sus posibilidades y opciones de elección, no por ello estarán en condiciones de vivir una resonancia con el mundo en el sentido de una experiencia colectiva de autoeficacia. De hecho, las posiciones políticas pueden distinguirse en función de la relación que establecen entre expectativas de autoeficacia individuales y colectivas. En la disputa entre las visiones más bien liberales o individualistas de la política y la democracia y las concepciones republicanas –disputa que atraviesa la historia de la modernidad y que adquirió una nueva actualidad en el así llamado "debate sobre el comunitarismo"–, una valoración alta de la autoeficacia individual, junto con una profunda desconfianza en el poder colectivo de configurar (la posición liberal-individualista, escéptica del Estado y la comunidad), se enfrenta a una fuerte acentuación de la autoeficacia colectiva que va

49 Albert Bandura, "Self-Efficacy Mechanism in Human Agency", *op. cit.*, p. 133.

50 Matthias Jerusalem y Diether Hopf (eds.), *op. cit.*; para un tratamiento más exhaustivo, véase la sección tercera del capítulo VIII del presente libro.

51 Albert Bandura, "Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning", *op. cit.*

52 Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

de la mano con una confianza reducida en el poder "atómico" de acción del individuo (la posición comunitarista).[53]

En esta línea, Gerhard Schulze distingue entre los modos de acción y relación de la *elección* (individual) y el *influir* (configurador).[54] El constante aumento de las posibilidades de acción puede ser eficiente en lo que refiere a la maximización de la utilidad individual, pero fomenta una relación muda con el mundo en la cual la propia acción no deja ninguna huella y el sujeto no recibe ninguna respuesta.[55] Los sujetos carecen entonces de la posibilidad de experimentarse a sí mismos como primer diapasón. Desde otra perspectiva, estas consideraciones son apuntalas por los resultados de un proyecto de investigación llevado a cabo por mi propio equipo de trabajo en Jena. Este giraba en torno a la siguiente pregunta: ¿qué es lo que lleva a los seres humanos a comprometerse con puestos *ad honorem* y con voluntariados –a menudo movilizando energías considerables e invirtiendo una gran cantidad de tiempo y otros recursos– sin sacar de ello beneficios financieros ni de otro tipo? En todos los ámbitos investigados, los encuestados confirman una y otra vez, y de diversas maneras, que el motivo que los impulsa puede identificarse como un anhelo de resonancia: en su trabajo con jóvenes, desfavorecidos, refugiados o también en clubes culturales o patrióticos, sienten su autoeficacia en la medida en que "reciben mucho a cambio"; es decir, porque sienten que pueden mover y efectuar algo que *tiene sentido*, y logran "dejar una huella" o "hacer una diferencia".[56] Como vimos, es justamente

53 Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, *op. cit.*; Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, *op. cit.*; Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.

54 Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt, Campus, 1997, p. 201; "Steigerungslogik und Erlebnisgesellschaft", en Peter Massing (ed.), *Gesellschaft neu verstehen. Aktuelle Gesellschaftstheorien und Zeitdiagnosen*, Schwalbach, Wochenschau, 1997, pp. 86 y ss.

55 Hartmut Rosa, *Weltbeziehung im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, p. 398.

56 Michael Beetz *et al.*, *Was bewegt Deutschland? Sozialmoralische Landkarten engagierter und distanzierter Bürger in Ost- und Westdeutschland*, Weinheim, Beltz, 2014, pp. 348-393. En efecto, los encuestados explican su compromiso con ambos costados o dimensiones del acontecer resonante. Se comprometen porque *generan algo y alcanzan a alguien*, y también porque ellos mismos *son* movidos, conmovidos o movilizados; curiosamente, también dejan en claro que lo importante no son solo las relaciones sociales, sino también los vínculos con las cosas y las *relaciones con el mundo* como tales. De lo que se trata es de "dejar algún sonido, alguna huella en este universo, que le dé a uno el sentimiento de que eso puede perdurar [...]. Pueden ser diferentes colores de sonido; puede ser el hecho de que uno afronte una cosa o que simplemente no lo haga", señala un encuestado. Y otro agrega: "Uno puede acercarse a las personas. Uno puede interesarse por otras cosas. Y se beneficia experiencialmente de eso. Para mí, esa

la *ausencia* de esas experiencias de resonancia, la percepción de que "*nada* retorna", lo que conduce a los hombres al desgaste (en el plano laboral); por otra parte, esta reflexión se confirma con la idea de Bandura de que la carencia de expectativas de autoeficacia aumenta significativamente la tendencia a la depresión y el *desgaste*.[57] De hecho, casi todos los síntomas clásicamente asociados con la *alienación*[58] parecen relacionarse con bajas expectativas de autoeficacia: la experiencia de carencia de poder y la impotencia, la carencia de vínculos y relaciones, la falta de intereses intrínsecos y la poca participación.

Para un análisis de las relaciones humanas con el mundo, las expectativas de autoeficacia tienen una importancia fundamental tanto en lo que refiere a los vínculos individuales como a los colectivos, ya que estas determinan el tipo de relación entre el sujeto y el mundo, y también entre la colectividad y el mundo. Hacen esto en la medida en que definen el alcance y los límites de lo realizable y lo configurable: ¿hasta dónde pueden los seres humanos construir en el mundo –y, llegado el caso, *contra* el mundo–? ¿En qué medida puede un sujeto configurar él mismo su posición en el mundo y su camino de vida *a través del mundo*? ¿En qué grado en cambio debe solo aceptar lo que el mundo (o el destino) determinó para él? El programa moderno de *aumento del alcance* sistemático –tanto individual como colectivo, científico como técnico, económico como político– y de acumulación de recursos está orientado al aumento de la autoeficacia, pero a una autoeficacia dirigida unilateralmente al dominio y, por tanto, a relaciones mudas y reificadas con el mundo. Las experiencias de autoeficacia constituyen un nexo entre el programa moderno del dominio del mundo y la añoranza de relaciones resonantes. Pero la calidad de resonancia poco a poco se perdió de vista. De esta manera, el programa unilateral de incremento de la modernidad, orientado al crecimiento, la aceleración y el aumento del alcance, quizás pueda reinterpretarse como un programa de mejora de la autoeficacia que, en última instancia, está motivado por expectativas de resonancia; es decir, como un programa

---

es la razón [...] para hacer un trabajo *ad honorem*, porque uno recibe mucho de vuelta: reflexión humana, información, afecto, cosas. Y eso es muy positivo". Por su parte, una joven *scout* fundamenta su compromiso de la siguiente manera: "Haces lo que es bueno y está bien. No lo hago porque tenga un síndrome de ayudar. Sino porque quiero reconocimiento. Y lo obtengo de niños y jóvenes. Lo obtengo mucho más fácil de ellos que de los adultos, creo. Por eso, uno trabaja con gusto, porque ahí hay alguien que te aprecia y te necesita de alguna manera, que te respeta. Y eso te da orgullo, poder decir que tengo un grupo que de algún modo depende de mí, que está contento de tenerme, que me aprecia. Y eso es lo mueve a uno a decir 'voy a seguir haciéndolo'. Eso es lo que está bueno al respecto"; véase *ibid.*, pp. 387 y ss.

57 Albert Bandura, "Perceived Self-Efficacy in Cognitive Developmet and Functioning", *op. cit.*, p. 134.

58 Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt, Campus, 2005.

que se erige sobre un malentendido fundamental: el error de la modernidad no consistiría entonces en la esperanza de buscar una mejora de la relación con el mundo y de la calidad de vida a través del aumento de las expectativas de autoeficacia, sino en la confusión de una autoeficacia *muda*, orientada al dominio, a la disponibilidad y a los resultados con la experiencia de la autoeficacia *resonante*, influyente, procesual y orientada responsivamente; con la autoeficacia que no solo tiene en cuenta lo *no disponible*, lo indómito y resistente, sino que depende de ello en un sentido constitutivo. Sin embargo, esto significa también que la estrategia de autoeficacia de la modernidad no es falsa *per se*, sino solo unilateral; que esconde un tremendo potencial alienante pero que, a la vez, contiene los recursos para una relación resonante con el mundo.

Con ayuda de las teorías de las neuronas espejo y la empatía, así como de la investigación sobre la autoeficacia, podemos definir la resonancia de forma más precisa, como un vínculo específico con el mundo, de carácter cognitivo, afectivo y corporal, en el cual ocurren dos cosas: por un lado, los sujetos resultan movilizados por un determinado segmento del mundo y, a veces, "conmovidos" hasta en su base neuronal; y, por otro, ellos mismos actúan "responsivamente" influyendo en el mundo, experimentándose a sí mismos como eficaces; esta es la naturaleza del vínculo de respuesta, del "hilo vibrante" entre sujeto y mundo. El *brillo en los ojos* de un ser humano puede entonces leerse como un indicio visual potencialmente medible de que el "hilo de resonancia" se mueve en ambas direcciones: el sujeto desarrolla un interés intrínseco orientado a la acción y la apertura *hacia afuera* pero, a la vez, es afectado y puesto a vibrar *por ese afuera*.

En efecto, de esta manera la idea del *hilo vibrante* entre sujeto y mundo puede formalizarse, en términos de una sociología de las emociones, como una experiencia o un estado bidireccional en el cual, por un lado, el sujeto es afectado –esto es, conmovido y movilizado– por un segmento del mundo y, por otro, reacciona con un movimiento emocional amable direccionado hacia afuera, con un interés intrínseco (*libido*) y expectativas correspondientes de eficacia. El *afecto* (del latín ad*facere* o af*ficcere*, hacerle algo a alguien) y la *emoción* (del latín e*movere*, mover *hacia afuera*) constituyen entonces el "hilo" cuya vibración bidireccional puede presentarse quizás lúdicamente como A←fecto y E→moción.[59]

59 Desarrollé esta idea a partir de las reflexiones de Thomas Fuchs, así como la concepción de los afectos de Gilles Deleuze y la teoría de la emoción de Brian Massumi. Véase Thomas Fuchs, "Leibliche Resonanz – Phänomenologie und Psychopathologie", manuscrito de su presentación en el *Workshop Resonance: A New Concept of Self- and World-Relations?*, Jena, 30-31 de mayo de 2014; también a este respecto, véase Thomas Fuchs, *Leib, Raum und Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2000, pp. 218-220; Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1997, y Brian Massumi, *Parables for the Virtual. Movement, Affect,*

De hecho, este movimiento doble casi siempre tiene (también) un costado inmediatamente corporal. Los sentimientos en el sentido de los a←fectos van de la mano con sensaciones de verse atravesado, ya sea por calores o escalofríos, estremecimientos agradables o inquietantes, etc.; mientras que nuestras e→mociones se expresan en momentos de recomponerse o hundirse, de risa o llanto, etc.[60] Sin embargo, como veremos en el próximo capítulo, esto *no* significa que la resonancia sea un estado anímico; se trata más bien de un modo de relación que permanece abierto en lo que respecta a su contenido emocional.

El carácter íntimo del vínculo entre ambas partes se muestra en la dimensión inmediatamente corporal de la relación con el mundo: como ya vimos, descubrimientos recientes de la neuropsicología sugieren que el miedo y el estrés reducen y limitan significativamente la resonancia y la capacidad de empatía; pero, a la inversa, también pueden ser el *resultado* inmediato de bajas expectativas de autoeficacia ante condiciones desafiantes: "Cuando las personas se enfrentan a situaciones amenazantes en las que desconfían de su eficacia, el estrés aumenta, el ritmo cardíaco se acelera, la presión sanguínea se eleva, las hormonas vinculadas al estrés se activan y las funciones inmunes disminuyen".[61] Asimismo, la naturaleza de la vinculación entre ambos "cabos del hilo" se ve en el hecho de que las expectativas de autoeficacia de los sujetos (tanto generales como específicas, colectivas como individuales) pueden ser aumentadas:[62] no solo tienden a aumentar con cada tarea llevada a cabo con éxito –es decir, como consecuencia de las propias experiencias positivas previas–, sino también (y en un sentido similar al de la teoría de las neuronas espejo) cuando un sujeto observa a otros (sujetos similares) realizando exitosamente la misma tarea, y, en una menor medida, cuando recibe incentivos verbales (cuando se lo "anima" o recibe señales de reconocimiento). Consecuentemente, también un mejoramiento del temple corporal-emocional –es decir, una reducción de los síntomas de estrés y angustia– tiene efectos positivos en el tipo y la calidad de las expectativas de autoeficacia. Esto pone de manifiesto una vez más el vínculo íntimo que existe entre las dimensiones cognitivo-evaluativa y corporal-afectiva de la relación con el mundo.

Con esto damos por concluidas esas reflexiones teóricas preliminares; ya hemos recopilado todos los módulos temáticos necesarios para proporcionar

---

Sensation, Durham, Duke University Press, 2002. Le agradezco a Ben Seyd por sus valiosas indicaciones.

60 Véase Fuchs, *Leib, Raum, Person*, *op. cit.*, p. 219.

61 Albert Bandura, "Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning", *op. cit.*, p. 133.

62 Albert Bandura, "Self-Efficacy. Toward a Unifying Theory of Behavioral Change", *op. cit.*

una definición conceptual precisa de la *resonancia* y la *alienación* como conceptos fundamentales y categoriales de una sociología sistemática de la relación con el mundo, tarea que nos ocupará en los próximos tres apartados.

3. RESONANCIA

No cabe duda acerca de la pertinencia del concepto de resonancia como metáfora para describir cualidades de relación, ni de su enorme potencial para estimular la investigación sobre los vínculos con el mundo en casi todos los campos de la vida humana. Sin embargo, un uso meramente metafórico de esta noción no cumple con los rèquisitos conceptuales y sistemáticos necesarios para establecerla como un concepto filosófico fundamental y como una categoría de análisis científico-social sobre la cual pueda erigirse una sociología de la relación con el mundo. Por ello, para elaborar una definición de trabajo de la resonancia como categoría teórica, es preciso definir los elementos discutidos hasta aquí y determinar su vínculo entre sí.

De modo similar a cómo se obtuvo un concepto socio-científico operacionalizable de la aceleración social a partir del concepto físico de *aceleración* (primero por medio de la generalización –*aceleración como incremento de cantidad por unidad de tiempo*– y luego por la diferenciación específica –como aceleración técnica, del cambio social y del *tempo* de la vida–),[63] en lo que sigue quiero intentar desarrollar una categoría científico-social a partir del fenómeno físico de la resonancia.

Según su significado latino, la resonancia es, en primera instancia, un fenómeno acústico: *re-sonare* significa *reverberar, resonar.* Como vimos con el ejemplo de los dos diapasones, el concepto describe una relación específica entre dos cuerpos capaces de vibrar, en la cual la vibración de uno estimula la "autoactividad" (o la *autovibración*) del otro. Cuando se golpea un diapasón, el segundo –si se encuentra en la cercanía física del primero– comienza a vibrar con él, aunque en su propia frecuencia. Sin embargo, no puede hablarse de resonancia cuando los dos cuerpos están completamente acoplados y los movimientos de uno generan reacciones lineales y mecánicas en el otro (por ejemplo, cuando los dos diapasones están pegados o enganchados). La resonancia surge entonces cuando la vibración de un cuerpo estimula la vibración del otro en su *propia frecuencia.*

63 Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, op. cit.*

En este plano físico-acústico, ya puede señalarse que los dos cuerpos de un vínculo de resonancia hablan con su respectiva "voz propia". Por su parte, la vibración de dos cuerpos en una relación de resonancia puede conducir a una amplificación recíproca y, con ello, a un crecimiento de las amplitudes de las vibraciones. El efecto de un impulso de vibración puede ser mucho mayor que el efecto del primer cuerpo: si se coloca un diapasón vibrante en el cuerpo de resonancia de un piano, este se pone a vibrar también y, de esa manera, surge un sonido mucho más fuerte que el de un diapasón aislado. De este modo, a través de la amplificación periódica de la resonancia o de un proceso de escalamiento, puede tener lugar incluso una *catástrofe de resonancia* en la que uno, varios o todos los cuerpos participantes resulten destruidos; el colapso del puente debido al paso simultáneo de los soldados marchando o las trompetas de Jericó son los ejemplos más destacados de esto, pero también un fenómeno totalmente diferente, como un ataque epiléptico, puede entenderse como una catástrofe de resonancia causada por un escalamiento.[64]

Sin embargo, las relaciones de resonancia también pueden desenvolverse a modo de proceso en movimientos recíprocos de adaptación que pueden comprenderse como un *ajuste mutuo*. Estas resonancias se observan, por ejemplo, entre cuerpos celestes (entre planetas o entre planetas y lunas), cuyos movimientos propios (esto es, el giro alrededor del propio eje y alrededor de la estrella central) reaccionan a los de otros cuerpos celestes, produciéndose así un ajuste recíproco o una estabilización. De esta forma se configuró un sistema de resonancia entre la Tierra y la luna, de modo tal que la velocidad de la propia rotación de la última se corresponde exactamente con la de la primera: es por eso que la luna siempre nos muestra la misma cara.

En efecto, en este último fenómeno pueden diferenciarse dos momentos del acontecer de resonancia: la *resonancia sincrónica* y la *resonancia de respuesta*.[65] Dos cuerpos reaccionan o "responden" a los impulsos de vibración del otro (*resonancia de respuesta*), lo cual puede tener como consecuencia que, después de cierto tiempo, los dos vibren al unísono (*resonancia sincrónica*).

Ahora bien, ambas formas de resonancia exigen un *medium* capaz de resonar, un *espacio amable de resonancia,* que permita los efectos resonantes descriptos

64 En lo que refiere a las reflexiones acerca de la transferencia del concepto físico de resonancia a la sociología (y sobre el concepto de alienación como *proceso de amortiguación*), le agradezco a Niklas Angebauer por todas sus indicaciones. Acerca de la interpretación de la epilepsia como catástrofe de resonancia, véase Hans Jürgen Scheurle, *Das Gehirn ist nicht einsam*, *op. cit.*, p. 65.

65 Véase Jörg Schröder, *Besinnung in flexiblen Zeiten. Leibliche Perspektiven auf postmoderne Arbeit*, Wiesbaden, Springer, 2009, p. 119, siguiendo a Udo Baer, "Resonanz", en Udo Baer y Gabriele Frick-Baer (eds.), *Bausteine einer kreativen Sozio- und Psychotherapie. Ausgewählte Beiträge 1991 bis 2005*, Neukirchen-Vluyn, Affenkönig, 2005, pp. 36-64.

pero que no los fuerce. Esto también puede ilustrarse con un fenómeno físico muy instructivo: si se colocan dos metrónomos que corren a *tempos* ligeramente diferentes uno junto a otro sobre una baldosa resistente a la vibración, los mismos seguirán operando con total independencia entre sí. El más rápido alcanzará pronto al más lento y, por poco tiempo, parecerá que ambos instrumentos se encuentran en consonancia; pero luego lo superará y los péndulos volverán rápidamente a desincronizarse. Por el contrario, si se colocan los dos metrónomos en una superficie elástica y capaz de vibrar (por ejemplo, en una tabla de madera delgada) y se ubica esta tabla sobre dos latas de refresco situadas una al lado de la otra, entonces se produce un "espacio de resonancia": la tabla y las latas comienzan a moverse, y, en un tiempo sorpresivamente corto, los dos metrónomos se estabilizan y comienzan a vibrar en perfecta consonancia.[66] Así, la imagen empleada una y otra vez en los capítulos precedentes, que presenta la relación de resonancia como un "conmover y ser conmovido" recíproco, puede transferirse desde la psicología social de vuelta a la física, puesto que ambos metrónomos se influyen el uno al otro en exactamente este sentido: sus impulsos influyen en el cuerpo vibrante del otro y también reaccionan a sus reacciones.

La dificultad de la transferencia de este concepto (físico) de resonancia a las relaciones psicosociales con el mundo consiste evidentemente en que no es fácil establecer de qué tipo son las vibraciones insinuadas. Afirmar o solo sugerir la existencia de estas vibraciones ("secretas", "sutiles", etc.) en algún sentido material o sustancial supone correr el riesgo de abandonar el suelo firme de la teoría social (conceptual y analíticamente exacto y empíricamente fundado) para desembocar en el campo de lo irremediablemente esotérico.[67] La teoría aquí desarrollada se protege de ello en la medida en que define la resonancia no como una noción material o sustancial, sino como un concepto estrictamente *relacional*: la resonancia describe una relación entre (al menos) dos objetos o cuerpos que se corresponde con las propiedades de relación descriptas por la física. En lo que refiere a una teoría de la relación con el mundo, la resonancia describe entonces un modo de *ser en el mundo*, es decir, un modo específico de entrar en relación entre sujeto y mundo (a partir del cual, como avancé en el primer capítulo, ambos toman forma). Como momento medular puede aislarse la idea de que las dos entidades de la relación se conmueven recípro-

66 De hecho, como puede observarse de manera impresionante en numerosos videos *online*, de esta manera es posible poner en consonancia todo un ejército de metrónomos.

67 Según creo, a pesar de todos sus intentos de demarcación, tampoco Friedrich Cramer escapa de este peligro en su "ensayo de una teoría general de la resonancia" (*Symphonie des Lebendingen*, *op. cit.*), puesto que intenta justamente definir un concepto *sustancial* y unitario de resonancia bajo el cual pueden aprehenderse prácticamente todos los fenómenos del mundo: "La resonancia garantiza la conexión del mundo" (*ibid.*, p. 21).

camente en un *medium* (o un espacio de resonancia) capaz de vibración, de manera tal que puede decirse que ambas se *responden recíprocamente* y, a la vez, también *hablan con voz propia*, es decir, "re-suenan".[68] Por tanto, como se dijo, la resonancia se diferencia estrictamente de formas de interacción (lineales) causales o instrumentales (en el sentido del acoplamiento mecánico), en las cuales el contacto como influencia forzada genera un efecto rígido que puede predecirse con exactitud. Un efecto de este tipo tiene lugar, por ejemplo, en el caso de dos ruedas ligadas por un eje: si una se mueve, automáticamente también lo hace la otra; esto no es un caso de resonancia porque no se estimula ni se produce ninguna *vibración propia*. Justamente por ello, la resonancia no debe confundirse en sentido literal ni figurado con el *eco*: este último carece de *voz propia*; aparece de manera mecánica y sin variación. En el eco resuena solo lo propio, no lo responsivo.

Precisamente en el sentido de un acontecer relacional, el concepto de resonancia es empleado en el *psicoanálisis* y en la *psicoterapia* analítica: según estas concepciones, entre el paciente o el cliente y el terapeuta surge un espacio resonante en el que el (o los) terapeuta(s) logra(n), mediante resonancias de sincronización y respuesta, captar la situación del paciente, hacerla audible y palpable, y, de este modo, objetivarla, volverla accesible a la reflexión y (quizás) procesarla.[69]

En todo caso, sobre la base de las reflexiones sociológicas, fenomenológicas y filosóficas desarrolladas hasta aquí, puede describirse la relación entre la psique y el cuerpo (o entre el espíritu y el cuerpo) de un ser humano, por un lado, y entre un humano y su mundo circundante, por otro, a través de categorías referidas a relaciones de resonancia (bloqueadas o conformadas). En este sentido (limitado, sin embargo, al mundo social), lo define un diccionario de psicoterapia:

68 De manera lograda, Cramer traduce "resonar" como "responder consonando" (*ibid.*, p. 13).

69 "En la situación terapéutica, el terapeuta está atento a su resonancia; oscila en su atención entre la percepción del cliente y la percepción de su resonancia con este. Permanecer atento a la resonancia permite que la misma se desenvuelva (se explicite) en vivencias e impulsos de acción claros y explícitos. [...] La resonancia es, por tanto, la fuente principal del comportamiento terapéutico. [...] En la explicitación de la resonancia toma forma la comprensión de la persona del cliente por parte del terapeuta como continuación de la situación conjunta y del proceso vital de las dos personas participantes"; Klaus Renn, "Resonanz", en Gerhard Stumm y Alfred Pritz (eds.), *Wörterbuch der Psychotherapie*, Viena, Springer, 2009, pp. 593 y ss. La última frase pone en evidencia que el acontecer resonante puede comprenderse como un proceso de asimilación transformadora: cambia a los participantes como resultado de la apropiación o el encuentro conmovedor. Véase también Heinz Kohut, *Wie heilt die Psychoanalyse?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

> El concepto de resonancia, tomado prestado de la física, es: 1. metafóricamente, el sentimiento básico de una persona sana; el sentimiento que aparece cuando alguien se siente auténticamente en armonía consigo mismo en muchas dimensiones de su personalidad; 2. la descripción del fenómeno en el que varias personas están en consonancia (primariamente no-verbal). Se supone que cuanto más fuerte es la resonancia de un sujeto consigo mismo tanto más puede inducirla en otros; esto es, generar que los otros advengan al mismo estado de resonancia y que también entren en resonancia con otras personas. En el estado de resonancia se da una gran congruencia entre el pensamiento y el sentimiento.[70]

Sin embargo, no debe entenderse la resonancia, en cuanto concepto fundamental de una sociología de la relación con el mundo, como un mero estado de ánimo. De hecho, puede demostrarse incluso fisiológicamente que la resonancia es algo por entero diferente a un sentimiento. Esto puede ilustrarse con una simple historia para niños, que recoge el filósofo canadiense Brian Massumi: *un sujeto construye un hombre de nieve, que comienza a derretirse al sol del mediodía. El sujeto observa un rato, luego toma al hombre de nieve y lo lleva a las montañas, donde deja de derretirse. El hombre se despide y se va.* Esta historia fue presentada a niños de nueve años en tres versiones: como historia muda con imágenes, como historia ilustrada en la que el narrador describe el acontecer fáctico y, finalmente, como historia con imágenes y estímulos emocionales adicionales que expresaban la tristeza frente al derretimiento. De manera poco sorpresiva, la investigación mostró que los niños recordaban mejor la historia emocional que la fáctica, y que la que menos les gustaba era esta última. En términos de la teoría de la resonancia, esto puede explicarse con facilidad: a pesar de que la reificación lingüística objetivante causa un efecto importante en el plano del latido del corazón y la profundidad de la respiración, amortigua la resonancia empática. "La versión fáctica de la historia del hombre de nieve tenía efectos amortiguadores. La sobriedad amortigua la intensidad".[71]

Pero hay otro resultado del estudio que también es digno de consideración: los niños señalaron consistentemente los pasajes de la historia que encontraban especialmente tristes como los más agradables ("*pleasant*"). En otras palabras, las versiones más tristes de la historia o los pasajes más tristes se muestran como las experiencias más intensas; Massumi les adjudica la "mayor intensidad", y esta intensidad incluso puede medirse: los escenas percibidas como los pasajes

70 Peter Schütz, "Resonanz", *op. cit.*, p. 594.
71 Brian Massumi, *Parables for the Virtual*, *op. cit.*, p. 25.

más hermosos (y más tristes) aumentaban de manera significativa *la resistencia de la piel* de los niños.

> Parece que los niños estaban fisiológicamente escindidos: la facticidad hacía que su corazón latiera más rápido y que su respiración fuera más profunda, pero también hacía caer la resistencia de su piel. (La respuesta galvánica de la piel mide la reacción *autónoma*). La versión original no-verbal generó la respuesta más importante de la piel.[72]

Este descubrimiento confirma dos cosas: en primer lugar, en consonancia con las reflexiones desarrolladas en el capítulo II, la piel aparece aquí también como un órgano humano de resonancia altamente sensible. En segundo lugar –y esto es más importante–, aquello que Massumi llama *intensidad* y que yo entiendo como *resonancia* es algo categorialmente diferente de la *emoción* que la acompaña, y se comporta de forma autónoma respecto de ella. Por lo tanto, una importante tesis de este libro es que *la resonancia no es un estado emocional, sino un modo de relación*. Por este motivo, la emoción "negativa" de la tristeza (o la soledad) puede conducir a una experiencia positiva (de resonancia); y, consecuentemente, sentencias como *la película era tan hermosa que me hizo llorar* no son un desatino semántico, sino la expresión de un hecho general de la experiencia.

Sin embargo, Massumi se equivoca cuando deduce de ello que la tristeza es experimentada como agradable o hermosa.[73] Lo que se vive como positivo no es la tristeza misma, sino el efecto de resonancia provocado por ella. Debe considerarse aquí, sin embargo, que esta forma de radical desacoplamiento entre emoción y resonancia es una característica específica de las *experiencias estéticas*, sobre lo que retornaré en el capítulo IX.

Si se define la resonancia de este modo, esto es, como una manera específica de *estar relacionado con el mundo* en la que se siente este mundo o un segmento del mismo como responsivo, entonces se plantea la difícil pregunta por la "bidireccionalidad" fáctica de este modo de relación: ¿en qué medida *responde realmente el mundo* (en sus respectivas manifestaciones de mundo subjetivo, social y objetivo)? Según creo, en este punto la sociología de la relación con el mundo puede ser confiadamente agnóstica y, por tanto, permanecer compatible con posiciones tanto realistas como constructivistas (y, en un caso extremo, incluso con posiciones solipsistas). Si el sujeto y el mundo en su configuración concretamente dada y experimentable son siempre ya un resultado de circunstancias relacionales o vínculos precedentes, es poco importante cómo nos ima-

72 "*Sadness is pleasant*"; *ibid.*, p. 24.
73 *Ibid.*

ginemos una realidad independiente del sujeto de la experiencia (en el sentido de la "cosa en sí"), porque lo importante no es ella, sino el modo de la relación, la manera de estar colocado en el mundo.[74]

Con esta pregunta, se hace evidente que la comprensión científico-racionalista del mundo se basa en relaciones mudas con el mismo, es decir, en relaciones a partir de las cuales los "objetos" (los bosques, las piedras, el cosmos, las neuronas o los individuos que maximizan la utilidad) muy difícilmente puedan ser pensados como responsivos. Las relaciones científico-técnicas con el mundo son relaciones mudas con el mundo.

Más allá de esto, la categoría de resonancia, central en la sociología de la relación con el mundo, puede comprenderse como una consonancia momentánea compuesta por movimientos convergentes del cuerpo propio, el espíritu y el mundo experimentable. El movimiento puede ser iniciado y propiciado por los tres elementos, pero también puede verse bloqueado o impedido: un atardecer, una música suave o el bienestar físico pueden ser el impulso para teñir con una luz positiva la interpretación del sí mismo y el mundo, quizás inspirada por un poema; y esta consonancia puede ser trastornada o destruida por un soplo de viento frío o un chubasco, o por bruscos dolores de estómago o pensamientos acerca de un conflicto por una herencia; en estos casos, hablamos de *desafinaciones* de esta relación triangular.[75]

Sin embargo, la tríada y la desafinación plantean otra pregunta no menos fundamental acerca del concepto de resonancia: ¿el resultado de una congruencia o convergencia entre dolores de estómago, un viento de tormenta y un conflicto por una herencia no puede también definirse como una experiencia de resonancia? ¿Cómo justificar la interpretación de un vínculo con el mundo caracterizado por esos tres momentos como una forma de *experiencia de alienación*? Desde una perspectiva fenomenológica, me parece evidente que allí no existe consonancia entre el sí mismo y el mundo; antes bien, en los tres planos, el sujeto afectado está en una actitud de contradicción y defensa y, como vimos, el efecto bloqueador de la resonancia del dolor, el frío y el desprecio posiblemente

74 Con el estilo que lo caracteriza, el filósofo Martin Buber formula esta idea de la siguiente manera: "Es cierto que el mundo 'vive' en mí como representación, así como yo vivo en él como cosa. Pero por eso no está en mí y yo no estoy en él. Él y yo estamos recíprocamente relacionados. Esta contradicción de pensamiento, inherente a la relación-Ello, es superada por la relación-Tú, que me separa del mundo para conectarme con él [...]. El surgimiento del mundo y la superación del mundo no están en mí; pero tampoco están fuera de mí; no son, sino que siempre acontecen, y su acontecer está vinculado conmigo, con mi vida, mi decisión, mi obra, mi servicio [...]"; Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen, Schneider, 1994, p 95.

75 Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt, Klostermann, 1995; véase más adelante la primera sección del capítulo XVIII.

pueda observarse también en la base neuronal. De hecho, la "desafinación" puede precisarse en más dimensiones: como lo expuse en el capítulo IV, las experiencias de resonancia están ligadas esencialmente a la afirmación de valoraciones fuertes. Solo aparecen cuando los sujetos entran en contacto con una cosa del mundo que para ellos representa una fuente de valor independiente, que los enfrenta como algo importante y valioso *por antonomasia*, y que *les importa*. En este sentido, Plessner ya señaló que la resonancia, como "interpelación que afina", presupone necesariamente una relación inmediata e intensiva con el mundo o con una cosa; por tanto, este es también el criterio cardinal de diferenciación para demarcar la resonancia respecto de la *sentimentalidad* o la *conmoción*; la cual, según Plessner, refiere solo a la "afinación" interna, pero no a la "interpelación" que opera como fuente de las valoraciones fuertes.[76]

En otras palabras, las experiencias de resonancia solo son posibles cuando actuamos en correspondencia con nuestras valoraciones fuertes, cuando nuestros mapas cognitivos y evaluativos convergen con nuestra acción o con nuestro ser. En los momentos de afectación *negativa* nos falta justamente este elemento; muy por el contrario, la situación o el movimiento choca o va en contra de esas valoraciones fuertes. Es esto en efecto lo que justifica la percepción de una desafinación. Por tanto, de manera simplificada, también puede decirse que, en los momentos de resonancia, el ser y el deber ser tienden a coincidir; esto es válido también cuando nos vemos completamente sorprendidos por el "ser" y debemos reajustar espontáneamente nuestro mapa del deber ser; por ejemplo, cuando advertimos repentinamente que el *rock'n'roll* tiene un poder descomunal, aunque hasta aquí lo habíamos tomado por mero ruido. En contraste, esas "tríadas negativas" representan experiencias de alienación porque en ellas el ser y el deber ser se desintegran en los tres planos.[77]

Al mismo tiempo, en esos momentos y experiencias nuestras expectativas de autoeficacia son socavadas: el cuerpo, el clima y el espíritu se oponen a nuestras esperanzas y expectativas; no podemos alcanzar ni manejar el mundo ni a nosotros mismos, sino que todo se nos resiste. El hilo de resonancia del que hablé

76 "La sentimentalidad que parte de la propia emoción y no proporciona ninguna ocasión de disfrutar la capitulación interna no permite que aparezcan sentimientos auténticos. Porque el sentimiento auténtico es, de cabo a rabo, una apelación apresada a la cosa. Lo que domina la condición no es la afinación con su carácter de voz [...], sino la interpelación afinadora por parte de alguna cualidad. En el sentimiento inauténtico, falta el ser interpelado en el vínculo con la cosa, y solo la afinación llena al ser humano"; Helmuth Plessner, *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid, Trotta, 2007.

77 En términos más estrictos, es simplificador y erróneo hablar solamente de ser y deber ser: el punto decisivo es la convergencia entre ser, deber ser y *querer*, lo que implica una concordancia entre la situación, la acción y los mapas de deseo y evaluación.

metafóricamente una y otra vez, y que en los dos últimos apartados intenté fundar (neuro)fisiológicamente, "calla" en ambas direcciones. El sujeto no se ve conmovido sino lastimado; no vibra, sino que intenta protegerse por medio del cierre y la amortiguación. Este es el motivo por el cual no distingo entre resonancias positivas y negativas, sino que defino lo que también podría interpretarse como una resonancia negativa (esto es, como un ser conmovido en el sentido de una "tríada desafinada") como un vínculo *repulsivo* con el mundo. Se trata de una de las formas de alienación que comprendo como *relaciones mudas con el mundo*, formas que elucidaré con más detenimiento en el próximo apartado.

En una sección posterior, sin embargo, mostraré que la resonancia y la alienación no constituyen un mero par de opuestos, sino que se encuentran en una interacción compleja. Por otra parte, en este punto es útil resaltar que el concepto de resonancia, tal como lo desarrollé hasta aquí, está emplazado en las intersecciones decisivas de la comprensión moderna del mundo y del sí mismo, y que ayuda a superar sus dualismos bruscos: la resonancia es un concepto de *vinculación* entre momentos que en la concepción ilustrado-racionalista del mundo se encuentran estrictamente escindidos: el espíritu y el cuerpo (o el alma y el cuerpo), sentimiento y entendimiento, individuo y sociedad, y espíritu y naturaleza. En la medida en que el objetivo fundamental del Romanticismo consiste justamente en reconciliar estas oposiciones y separaciones, la resonancia puede comprenderse como un concepto romántico; se opone a los conceptos reificantes del mundo propios del racionalismo orientado al cálculo, la fijación, la dominación y el control.[78]

Ahora bien, con esto se plantea una pregunta muy difícil: ¿la resonancia debe comprenderse categorialmente como un concepto normativo o descriptivo? De hecho, yo afirmo que es las dos cosas:[79] la resonancia es, ante todo, una necesidad básica y una capacidad fundamental del ser humano. De esto resultan dos consecuencias descriptivas: *en primer lugar,* la subjetividad humana y la intersubjetivi-

78 En este mismo sentido he reconstruido la filosofía de Charles Taylor como una empresa dirigida monomaníacamente a superar las relaciones mudas de resonancia del naturalismo; véase Hartmut Rosa, "Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus", en Michael Kühnlein y Matthias Lutz-Bachmann (eds.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlín, Suhrkamp, pp. 15-43. El propio Taylor me indicó, en una carta de marzo de 2014, que el concepto de resonancia está emplazado en la intersección de los mencionados dualismos.

79 Andrew Sayer, en *Why Things Matter to People. Social Sciences, Values and Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, defiende una posición muy similar, pasible de ser adscripta al realismo crítico, cuando define conceptos referidos a la resonancia, como el *apego, la respuesta, el cuidado* y el *compromiso* como el núcleo existencial de la relación humana con el mundo y desarrolla, a partir de ello, su criterio normativo del *florecimiento humano*.

dad social se conforman fundamentalmente a través del establecimiento de relaciones basales de resonancia. Tal como lo mostré (en línea con Kohut, Waldenfels, Merleau-Ponty, Mead y otros), ni la identidad ni la socialidad son posibles sin experiencias de responsividad. *En segundo lugar*, sin embargo, los seres humanos están existencialmente marcados por el anhelo de relaciones de resonancia. Por tanto, el deseo humano puede interpretarse sin más como deseo de resonancia. Al afirmar esto, la sociología de la relación con el mundo no deja de tratar la resonancia como un concepto descriptivo: se limita a señalar que los seres humanos tienen un anhelo de resonancia parecido a los deseos de alimentación y reconocimiento. Estas dos necesidades también son basales para los sujetos humanos, y son siempre (socialmente) precarias: pueden permanecer insatisfechas.

Ahora bien, la resonancia se convierte en un parámetro *normativo* en aquellos casos en que es establecida como un criterio de la vida lograda y, con ello, como criterio de una filosofía social orientada normativamente. Sin embargo, para fundar una *crítica de las condiciones de resonancia* de estas características falta todavía un último paso decisivo, que permita ir más allá de experiencias momentáneas de resonancia y considerar el vínculo institucionalizado y habitualizado de un ser humano, así como las cualidades de las condiciones sociales de resonancia en general. Con el ejemplo de los metrónomos que reaccionan unos a otros, se puso en evidencia que la resonancia presupone un medio interpuesto capaz de vibración (en el ejemplo, una *tabla* y dos *latas de refresco*); es decir, las relaciones de resonancia solo son posibles en *espacios* que permiten la resonancia. En este sentido, en la cuarta parte de este libro, quiero investigar las instituciones, prácticas y modos de socialización constitutivas de la sociedad (tardo)moderna en lo que refiere a sus cualidades posibilitadoras o impedidoras de resonancia. Así se mostrará que las esferas del trabajo, la familia, el arte, la religión y la naturaleza pueden operar como espacios modernos de resonancia, y que en especial los constreñimientos a la aceleración y la presión de la competencia generan bloqueos de resonancia cada vez mayores.

Ahora bien, mi criterio orientativo para evaluar la calidad de los espacios de resonancia *no* es la idea de que todas las formas o momentos de la relación con el mundo deben seguir la lógica relacional de la resonancia; tampoco sostengo que todas las experiencias del mundo deban, en la medida de lo posible, ser experiencias resonantes. Una idea tal no solo sería poco realista, sino que también estaría conceptualmente errada: no solo porque hay formas de reificación jurídica, científica, técnica y económica que tienen una importancia fundamental para asegurar la calidad de vida –y esto significa también, en última instancia, para establecer, reproducir y asegurar espacios de resonancia–, sino también porque una idea de estas características –como lo mostraré con más detalle– contradiría la naturaleza interna de las experiencias de resonancia. Porque estas solo son posibles sobre la base y el trasfondo de un mundo que se nos presenta también, e incluso

esencialmente, como mudo y extraño. Exigir que el mundo en su totalidad sea asimilado de forma transformadora y convertido en resonante puede conducir a los excesos del terror de la identidad y, peor aún, al totalitarismo político; puesto que todo lo que generara "desafinación" (o experiencias de alienación) en el sentido presentado antes se mostraría como digno de crítica y corrección.

Como ya expuse, la idea o el deseo de convertir todas las relaciones con el mundo en resonantes no contempla que en todas las experiencias de resonancia habita un momento de *indisponibilidad*: dado que son experiencias de *respuesta* y constituyen una relación responsiva, no solo presuponen que ambos polos de la relación hablen con una voz propia (a menudo irritante), es decir, que no sean manipulables a gusto; también se caracterizan constitutivamente por el hecho de que la respuesta puede no tener lugar. La voz puede *no* resonar: la sonrisa del amado o la amada *puede* petrificarse o congelarse, los maullidos del gato *pueden* no producirse, nuestra música preferida *puede* dejarnos fríos, el bosque o el mar *pueden* negarnos su resonancia, etc. De hecho, justamente cuando se intenta obtener disponibilidad instrumental y control sobre estos segmentos del mundo, acumularlos, maximizarlos u optimizarlos, se destruye la experiencia de resonancia como tal. Quien intenta escuchar su música preferida con frecuencia cada vez mayor esperando aumentar su calidad de vida pronto dejará de tener experiencias de resonancia con aquella.

Una crítica de las condiciones de resonancia pone el foco no tanto en las experiencias resonantes particulares, sino más bien en las condiciones necesarias para establecer *ejes* estables *de resonancia*. Las *experiencias* de resonancia describen un modo determinado de relación entre un sujeto y un segmento específico del mundo. Como señalé, desde el punto de vista del sujeto, esta relación puede comprenderse como un hilo vibrante constituido por a←fecto y e→moción, es decir, por el movimiento bilateral de ser afectado y entrar en relación (activa). Por el contario, puede hablarse de *ejes* de resonancia cuando se establece y estabiliza una forma de entrar en relación entre el sujeto y este segmento del mundo que posibilita tener estas experiencias con frecuencia. Es en torno a esos ejes de resonancia que los sujetos pueden asegurarse siempre de nuevo su relación resonante con el mundo; y los ejes de resonancia (individuales) se conforman de manera característica en *espacios de resonancia* culturalmente establecidos en el sentido antes definido.

Como ya insinué, y como mostraré más adelante con más precisión, en la sociedad moderna la naturaleza, el arte y la religión son espacios constitutivos de resonancia. Por ello, muchos seres humanos establecen sus ejes de resonancia personales en estos campos: muchos tienen la experiencia de una fluidificación de su relación con el mundo en la ópera, algunos en la sala de conciertos y otros saltando en un concierto de *heavy metal*. Para otros individuos, la lectura, la visita a museos, el cine, la misa, el bosque, la montaña o el mar configuran

los ejes existenciales de resonancia; lo normal es que los seres humanos dispongan de varios ejes resonantes. Por supuesto, en la modernidad deben mencionarse también el trabajo profesional, la familia, el club deportivo, el trabajo voluntario y el círculo de amigos. Analizaré las especificidades de cada uno de estos ejes en la segunda parte del libro. La conformación y modificación de ejes de resonancia tiene lugar de manera dinámica, y depende de procesos de desarrollo tanto culturales como individuales.

Aunque no lo analizaré aquí, es evidente que en espacios culturales extraeuropeos se configuran espacios y ejes de resonancia muy diferentes, y que estos posibilitan otras relaciones de resonancia que van más allá de los límites de los tres mundos (subjetivo, objetivo y social) que surgen en el espacio cultural moderno. Tales relaciones de resonancia tienen lugar cuando, en prácticas rituales, se establecen contactos entre ancestros y espíritus, vivos y muertos, cosas y almas. De hecho, aquí se esconde una función elemental del *ritus*: los rituales fundan ejes de resonancia socioculturalmente establecidos, a lo largo de los cuales pueden experimentarse relaciones de resonancia *verticales* (con los dioses, el cosmos, el tiempo y la eternidad), *horizontales* (con la comunidad social) y *diagonales* (con las cosas). Como ejemplo de esto puede servir la última cena cristiana (no casualmente denominada la sagrada comunión), cuya relación cósica incorpora en el círculo de resonancia el pan, el vino o la cruz. "Cargas" similares acontecen también en la entrada de los equipos de fútbol en una copa del mundo o en ciertos momentos mágicos en la apertura de un concierto de rock.

Por tanto, en primer lugar, una crítica de las condiciones de resonancia intentará responder si una determinada formación social o institucional, o un determinado arreglo cultural, fomenta y asegura o, por el contrario, impide y bloquea la conformación y el aseguramiento de ejes de resonancia, y con qué estabilidad y profundidad lo hace. De esta manera, quizás pueda obtenerse un criterio para determinar la cualidad resonante o alienante de una forma de vida como totalidad. El silenciamiento de todos los ejes de resonancia constituye la forma extrema de la alienación existencial individual o cultural, mientras que la estabilidad sólida de los ejes de resonancia y las experiencias resonantes posibilitadas por ella pueden generar una *certeza* existencial *de resonancia*, la cual existe también por fuera y más allá de experiencias de resonancia actualizadas y permite describir como resonante una forma de vida como totalidad.[80]

En las tres partes restantes del presente libro quiero poner a prueba esta posibilidad, y bosquejar así una crítica de las condiciones tardomodernas de resonancia. Antes de eso, sin embargo, es imprescindible especificar y precisar

80 Con Rahel Jaeggi (véase su *Kritik der Lebensformen*, Berlín, Suhrkamp, 2013), comparto la convicción de que pueden y deben criticarse las formas de vida como totalidad; y con el concepto de resonancia intento establecer un criterio para ello.

mejor el concepto de resonancia mediante un análisis de aquellos otros modos diferentes de relación con el mundo, es decir, a través de un análisis de lo que aquí señalo como *alienación*. Sin una comprensión adecuada de la correlatividad y el complejo vínculo de interacción recíproco genuinamente dialéctico entre los momentos de alienación y resonancia de la relación con el mundo, la idea de resonancia corre el riesgo de devenir un concepto nostálgico y romántico, lo cual sería políticamente muy peligroso puesto que induce a olvidar o negar los aspectos constitutivos de la alienación, que se cuentan entre las condiciones de posibilidad de las experiencias de resonancia.

Definición 1: ¿Qué es la resonancia?

Resonancia

La resonancia es una forma de relación constituida por a←fección y e→moción, interés intrínseco y expectativa de autoeficacia, en la cual el sujeto y el mundo se conmueven y a la vez se transforman mutuamente.

La resonancia no es una relación de eco, sino de respuesta; presupone que ambos lados hablen *con voz propia*, y esto solo es posible cuando entran en juego valoraciones fuertes. La resonancia implica un momento de indisponibilidad constitutiva.

Las relaciones de resonancia presuponen que el sujeto y el mundo sean lo suficientemente "cerrados" y consistentes como para poder hablar con voz propia, y lo suficientemente abiertos como para dejarse afectar o alcanzar.

La resonancia no es un estado emocional, sino un modo de relación. Es neutral respecto del contenido emocional. Por eso podemos amar las historias tristes.

4. Alienación

En contraste con el concepto de resonancia, que hasta aquí no fue definido ni utilizado sistemáticamente en contextos teórico-sociales, la *alienación* es una categoría bien establecida y ampliamente discutida en la historia de las ideas filosófico-sociales,

particularmente en la línea de Rousseau, Hegel y Marx. Más específicamente, este concepto desempeñó un rol central en el entorno de la tradición de la Teoría Crítica –en las obras de autores como Georg Lukács, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Karen Horney y Erich Fromm– antes de caer en descrédito hacia finales de los años setenta y prácticamente dejar de ser utilizada en las décadas siguientes.[81] Esta decadencia del concepto de alienación obedece a dos razones fundamentales y vinculadas entre sí. La primera consiste en que, a mediados del siglo XX, la alienación amenazaba con convertirse en un "concepto fetiche",[82] o en una fórmula arbitraria y vacía en términos de contenido que no expresaba más que un malestar general frente a las condiciones sociales. "Quien emplea el concepto de *alienación* sin especificarlo con precisión no hace otra cosa en términos comunicativos que aquel que golpea un vaso con una cuchara en un banquete; en ambos casos, de lo que se trata es de obtener atención", observa Richard Schacht ya en 1971, y en otro pasaje agrega:

> De hecho, pueden reconocerse al mismo tiempo dos tendencias contrarias: por un lado, se actúa como si el concepto ya estuviera intuitivamente claro y, por tanto, como si no se precisara ninguna aclaración adicional; mientras que, por otro, los autores se sienten libres para utilizarlo a voluntad, de manera caprichosa e idiosincrática. Cuando se dan definiciones, las mismas son muy diferentes y queda poco claro cómo se relacionan entre sí.[83]

La alienación siguió siendo un concepto sin diferencia específica y, de esta manera, perdió sus contornos tanto en la discusión teórico-social como en los intentos de operacionalización empírica: pronto prácticamente toda forma de insatisfacción con las condiciones existentes podía identificarse como una manifestación de alienación; "alienados" están no solo los trabajadores, sino también los jóvenes (respecto de la sociedad), los votantes (respecto de la política), los creyentes (respecto de las iglesias establecidas), los consumidores y usuarios de los medios (respecto de las mercancías y las ofertas), etcétera.[84]

81 Véase, por ejemplo, Joachim Israel, *Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart*, Reinbeck, Rowohlt, 1972; Axel Honneth, *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994; Richard Schacht, *Alienation*, Londres, Psychology Press, 2015; Richard Schacht, *The Future of Alienation*, Urbana, University of Illinois Press, 1994; Richard Schmitt, *Alienation and Freedom*, Boulder, Routledge, 2003; Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Berlín, Suhrkamp, 2016; Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración*, *op. cit.*

82 Richard Schacht, *Alienation*, *op. cit.*, p. 245.

83 *Ibid.*, p. 245; véase p. 2.

84 Véase *ibid.*, pp. 161-204.

Esta notoria imprecisión del concepto está íntimamente ligada al siguiente problema: la alienación solo puede definirse en el sentido de una determinación de distancia si puede determinarse *respecto de qué* un sujeto o una sociedad están alienados; es decir, si puede definirse qué es lo "otro" de la alienación. Aquí radica la segunda razón de la pérdida de importancia del concepto. Para poder convertirse en una categoría crítica precisa, la alienación necesita una idea de lo no alienado, esto es, de la vida o el trabajo "verdaderos" o "correctos" que vendría a ser falseada en contextos de alienación; y es precisamente esta idea la que no puede definirse de manera plausible.[85] El problema central de las teorías de la alienación hasta aquí existentes consiste, entonces, en que nunca pudo establecerse con precisión qué es un estado de no alienación, es decir, cuál es el *contraconcepto* de la alienación. De hecho, esta es también la razón del escepticismo del Marx tardío respecto del concepto que él mismo hizo famoso, dentro de la filosofía social, en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.[86] Porque para consignar un contraconcepto tal, la noción de alienación parece implicar supuestos esencialistas sobre la esencia del ser humano –acerca de su verdadera naturaleza, de sus necesidades verdaderas o de la forma de vida correcta– que no pueden fundamentarse, y que se muestran como cuestionables en vista de la plasticidad histórica del ser humano, ya que pueden servir (y han servido históricamente) para desacreditar como "alienadas" prácticas mal vistas (por ejemplo, la homosexualidad, la urbanidad, la técnica, etc.). La *verdadera naturaleza humana* (como concepto entendido sustancialmente) no es adecuada para definir lo "otro" de la alienación.

Esta dificultad no puede resolverse tampoco mediante el desplazamiento particularizante o individualizante del punto de referencia desde la *naturaleza del ser humano* a la identidad, la "propiedad" (Heidegger) o la "autenticidad" (Taylor) de una comunidad o de un desarrollo vital individual. La idea de que un individuo o una comunidad están alienados porque se han alejado de su "núcleo interior" debido a determinadas acciones o circunstancias también se apoya en concepciones sustancialistas de un núcleo de la identidad que es inmutable o, al menos, dador de criterios. Sin embargo, un núcleo identitario de estas características no puede fundamentarse ni filosófica ni psicológicamente, y no queda claro de dónde podría obtener autoridad normativa; más allá del hecho de que las comunidades y los sujetos aparecen como contradictorios, plurales y pasibles de cambio –en este sentido, no puede consignarse qué formas de comportamiento y circunstancias son auténticas y cuáles no–, una filosofía

85 Véase también al respecto Hartmut Rosa, "Arbeit und Entfremdung", en Klaus Dörre *et al.* (ed.), *Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2012.

86 Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2006.

social que apunta justamente a la transformación de las condiciones vigentes (del mundo) no puede definir la alienación como un punto de referencia normativo, concibiendo toda asimilación transformadora de lo nuevo, lo inesperado y lo otro como *inauténtica* y, por tanto, como alienada.

En la discusión teórica acerca del concepto de alienación aparecieron otros candidatos para definir lo no alienado. Dado que la alienación –tanto en la filosofía como en la sociología y la psicología– resulta asociada en general con experiencias de impotencia, ausencia de poder, pérdida de control y heteronomía, muchos autores conciben la *autonomía*, en el sentido de autodeterminación, como el contraconcepto más adecuado.[87] Los sujetos están no alienados, entonces, cuando tienen un sentimiento de control o de influencia sobre el contexto de acción que los determina o, al menos, cuando pueden afirmarlo de forma activa. Desde mi perspectiva, esta concepción se basa en una idea correcta e importante, a saber, que la ausencia de *convicciones de autoeficacia* provoca experiencias alienantes. Sin embargo, en última instancia, la definición de la autonomía como lo otro de la alienación no contempla el carácter relacional de la alienación (y de su opuesto): un dictador puede ser completamente autónomo, esto es, ejercer el máximo control posible sobre sus condiciones de vida y, sin embargo, justamente por ello sentirse alienado. A la inversa –y esto me parece aquí aún más importante–, los seres humanos a menudo se sienten menos alienados (o más "en casa") cuando *pierden* el control sobre sí mismos, sobre su vida y sus circunstancias. Cuando nos enamoramos de pies a cabeza, cuando nos invade una idea religiosa o política o una experiencia de la naturaleza, cuando no podemos hacer otra cosa que ceder a una interpelación, perdemos el control sobre nuestras circunstancias y, sin embargo, estamos *no alienados*. Cuando las personas afirman una y otra vez en entrevistas que sus hijos significan para ellos la mayor felicidad, no es porque los niños aumenten su margen de maniobra de acción o el control sobre sus vidas; por el contrario, los limitan considerablemente. Esta limitación, sin embargo, en general no es sentida como una alienación, sino más bien como lo contrario. Por tanto, me parece que definir la autonomía como lo otro de la alienación –al menos conceptualmente, en el sentido de la autolegislación– significa enfatizar demasiado la dimensión "intencional" de la autoeficacia– aquella orientada a la dominación y al poner a disposición en detrimento de la autoeficacia influyente, orientada procesual y responsivamente– y, así, perder de vista el lado "pático" de las relaciones logradas con el mundo.[88]

87 Por ejemplo, Rahel Jaeggi, *Entfremdung*, *op. cit.*; Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999; Martin Seel, *Sich bestimmen Lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 2002.

88 Indudablemente, esta objeción solo alcanza la concepción de Jaeggi de manera limitada y no es válida para el abordaje de Seel, puesto que el *quid* de este último

Tampoco la introducción del concepto de *sentido* me parece conducente en esta situación: por supuesto, puede decirse que los seres humanos llevan una vida no alienada cuando la experimentan como plena de sentido. Pero de ningún modo es posible determinar de manera absoluta cuándo esto ocurre y cuándo no: la pérdida de sentido, parece, es un fenómeno concomitante, un elemento de la alienación, no su causa o presupuesto, y por tanto el concepto de sentido por sí solo no alcanza para dar cuenta de la diferencia: cuando me enamoro, cuando en una excursión por la montaña me siento "totalmente en mí mismo" o "feliz", o cuando supero la alienación trabajando, cantando o haciendo música, no se modifican mis relaciones de sentido con el mundo o mis interpretaciones significativas del mismo. Antes bien, lo que ocurre es que, de repente, experimento las mismas actividades y circunstancias como armoniosas y llenas de significado o, en mis términos, como resonantes.

Una posibilidad para interpretar esta diferencia entre relaciones con el mundo alienadas y no alienadas es la que abre Pierre Bourdieu al establecer una concordancia necesaria entre *habitus* y campo: así, un sujeto se siente en casa en el mundo cuando sus estructuras disposicionales se desarrollan a la medida de las esferas de acción estructurales, institucionales y contextuales en las que se mueve.[89] En cambio, cuanto más fuertemente se desintegran el *habitus* y el campo (como ejemplo ilustrativo puede servir aquí la experiencia del simple *trabajador en la ópera*) tanto más frecuentes son las experiencias humanas de alienación. Esta también me parece una idea importante porque estos vínculos de correspondencia pueden hacer vibrar el "hilo" entre el sujeto y el segmento del mundo, facilitando la conformación de ejes de resonancia. Sin embargo, creo que esta concepción tampoco alcanza para definir lo *otro* de la alienación, porque quizás la peor forma de alienación aparece cuando los seres humanos se sienten alienados respecto de su propio *habitus*. Cuando la estrella de rock está harta de serlo (y destroza su habitación de hotel) o cuando el científico se siente totalmente aislado "de la vida" en su laboratorio, de ninguna manera estas experiencias pueden interpretarse como divergencias entre el *habitus* y el campo.

---

consiste justamente en *dejarse determinar* de manera correcta o en encontrar un balance entre la autodeterminación y la afirmación de lo que nos determina. Sin embargo, según creo, el problema conceptual permanece: la autonomía como autodeterminación o autolegislación falsea el carácter de relación y no es capaz de actuar como contraconcepto de la alienación porque enfatiza en demasía el "sí mismo" y desprecia el aspecto transformador de las relaciones logradas con el mundo.

89 Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998.

Una última alternativa para definir este contraconcepto se encuentra en la teoría del reconocimiento desarrollada sobre todo por Axel Honneth.[90] Según él, los seres humanos se sienten no alienados cuando pueden disfrutar suficientemente de las tres formas de reconocimiento: cuando son amados, respetados y estimados, y apreciados por sus prestaciones y capacidades. Sin duda, estos también son presupuestos importantes de una vida lograda; ciertamente, experiencias prolongadas de desprecio pueden causar alienación. Pero, una vez más, el desprecio no es la causa de todas las formas de alienación. Cuando los seres humanos (de pronto) perciben su propio cuerpo como extraño o inadecuado (por ejemplo, cuando están convencidos de tener el género incorrecto); cuando se sienten alienados respecto de sus comunidades políticas o religiosas, de sus trabajos o familias, esto puede estar vinculado a experiencias de desprecio, pero no debe estarlo necesariamente. Repentinamente, puede suceder que un ser humano, una cosa o un contexto de acción *no nos diga más nada* y que *dejemos de sentirnos en casa* cuando estamos con él, y esto *a pesar de* que experimentamos reconocimiento o *incluso cuando* lo experiementamos.

Al lector atento probablemente ya le haya quedado claro a lo que quiero llegar: ni la *naturaleza* del ser humano, ni la *identidad*, ni la *autenticidad*, la *autonomía*, el *reconocimiento* y el *sentido*, y tampoco la correspondencia entre *habitus* y campo son adecuados y suficientes para definir lo "otro" de la alienación, su contraconcepto. Por el contrario, si se concibe la alienación como un modo específico de relación (con el mundo), puede definírsela en primera instancia, siguiendo a Rahel Jaeggi, como *relación de la ausencia de relación*.[91] La alienación, así lo evidencian los ejemplos de Jaeggi, es un estado en el que uno *tiene* relaciones –por ejemplo, una familia, un puesto de trabajo, una membresía en un partido, un *hobby* o una pertenencia religiosa–, pero estas se han convertido en indiferentes y carentes de significado, aun cuando uno sea muy exitoso en ellas en términos de acumulación de recursos: *no nos dicen más nada, se nos presentan como mudas y/o amenazantes*. En un caso extremo, puede existir una "relación sin relación" con el propio cuerpo y los propios sentimientos. Como lo otro de la alienación, entonces, debe aparecer una forma alternativa de relación, una *relación relacionada*; intenté definir el concepto de resonancia como una relación de este tipo, es decir, como una relación de respuesta. *La resonancia es lo otro de la alienación*; así lo sostiene la tesis conceptual fundamental del presente libro.

Esta tesis puede resultar poco sorpresiva a la luz de las doscientas páginas anteriores; sin embargo, tiene muchas consecuencias para el renacimiento reciente

90 Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997; véase también Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007.

91 Rahel Jaeggi, *Entfremdung, op. cit.*, p. 19-61.

del discurso sobre la alienación. Mi esperanza es que con la introducción del concepto de resonancia pueda restablecerse la vigencia de la alienación como concepto fundamental, riguroso e iluminador de la crítica social. Sobre la base del concepto de resonancia, pueden rescatarse las ideas medulares correctas de los conceptos alternativos rechazados, sin necesidad de hacerse cargo de sus trampas esencialistas o reduccionistas; y, también, puede comprenderse por primera vez la relación que existe entre las mismas.

Mi propuesta consiste entonces en definir la alienación como un modo de relación en el que el mundo (subjetivo, objetivo y/o social) parece presentársele al sujeto como indiferente (*indiferencia*) o incluso se le opone como hostil (*repulsión*). La alienación denota así una forma de experiencia del mundo en la cual el sujeto experimenta el propio cuerpo, los propios sentimientos, el mundo circundante cósico y natural, y también los contextos sociales de interacción, como externos, desligados, no responsivos o *mudos*. Por tanto, una relación consigo mismo, con lo social y con las cosas puede concebirse como *no alienada* cuando posibilita la conformación de ejes de constitutivos de resonancia. En consecuencia, la alienación se supera cuando los sujetos tienen la experiencia de ser conmovidos por el otro o lo otro en la interacción, y también de poder conmoverlo ellos mismos; cuando los vínculos con el mundo, y por tanto también los vínculos con uno mismo, aparecen al menos en potencia como fluidos o fluidificables. Si se parte de la definición física de la resonancia como un vínculo de amplificación recíproca entre dos cuerpos, entonces puede definirse la alienación simétricamente como un proceso de *ensordecimiento*, esto es, como un proceso en el que la propia vibración de los partícipes no se amplifica, sino que se debilita o se trastorna. En un estado de alienación, por tanto, la voz propia y la ajena tienden a volverse *inaudibles* o *no dicen nada*; el sujeto y el mundo se enfrentan de forma muda y rígida.[92]

Un sistema ensordecido se muestra como incapaz de resonancia. Como expuse en el apartado sobre angustia y deseo, en la forma de una fijación rígida o una apertura caótica, esta incapacidad puede encontrar su causa tanto en el sujeto como en los vínculos con el mundo; lo cual explica por qué la alienación ha sido interpretada como un estado subjetivo (en especial, en los abordajes existencialistas de autores como Sartre o Heidegger) y como una relación objetiva (especialmente en los abordajes materialistas). En efecto, de esta manera puede definirse el vínculo existente entre los conceptos fundamentales de *alienación* y *reificación*, que –en la tradición teórica que va de Lukács a Honneth– se emplean a veces como complementarios, a veces como sinónimos y otras como

92 La sugerencia de interpretar la alienación como "ensordecimiento" se la debo a Niklas Angebauer.

antónimos:[93] estos conceptos se focalizan en los dos lados de un vínculo con el mundo (potencialmente patológico). Las relaciones mudas con el mundo se caracterizan por el hecho de que las cosas del mundo (inclusive los seres humanos y el cuerpo propio) solo entran en consideración como recursos, instrumentos o causas efectuales; en este sentido, las relaciones con ellos están *reificadas*; no se conforma ningún hilo de a←fectos y e→mociones, lo cual del lado del *sujeto* es experimentado como alienación. La *reificación* describe entonces el movimiento que sale del sujeto: el mundo es *tratado* como cosa muda; mientras que la *alienación* consigna la manera en que el mundo nos *encuentra* o es experimentado. La reificación subraya entonces el lado intencional de una relación problemática con el mundo, mientras que la *alienación* acentúa su reverso pático (o su consecuencia).

Como se subrayó varias veces, la depresión o el desgaste ocupacional aparecen en este sentido como formas radicales de alienación. Asombrosamente, casi todos los síntomas de la depresión pueden interpretarse como síntomas de una pérdida abarcadora de resonancia: quienes padecen estos trastornos experimentan el mundo como plano, mudo, frío y vacío, y sienten que ya no puede afectarlos; al mismo tiempo, pierden la capacidad de movilizarse (emocionalmente) hacia el mundo, las cosas, los seres humanos y el futuro,[94] de manera que el tiempo aparece para ellos como congelado. Tampoco existe ninguna "relación" entre pasado, presente y futuro.[95] Y, como además pierden la relación de resonancia con su propio cuerpo y sus sentimientos, se sienten a sí mismos como pálidos, muertos, fríos y vacíos.[96] En la medida en que el hilo de resonancia se muestra como rígido e inmóvil en ambos polos, el sujeto y el mundo también pierden sus cualidades de color y sonido. En términos metafóricos, aquí radica el núcleo de la relación sin relación. La misma encuentra su expre-

93 Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, Madrid, Orbis, 1985]; Axel Honneth, *Reificación*, *op. cit.*

94 Véase Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person*, *op. cit.*, p. 62.

95 Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, *op. cit.*, pp. 386-390.

96 Como "pálido[s] separado[s] de todo y repudiado[s] por toda multitud", para quien[es] todas las cosas "aparecen como monasterios en los cuales está[n] encerrado[s]", como lo formula Rainer Maria Rilke en *El libro de las horas*. En el poema otoñal "Solitario" de Nietzsche se lee algo muy similar: "Ahora estás pálido, condenado a un viaje de invierno, al humo semejante, que sin cesar tiende a más fríos cielos"; para el sujeto desenraizado, "el mundo [se ha convertido en] una puerta hacia mil desiertos, mudos y fríos": el hilo con el mundo no vibra porque está "congelado"; Rainer Maria Rilke, "Ich bin derselbe noch", en Rainer Maria Rilke, Sämtliche Werke, Band 1: Gedichte, Frankfurt, Suhrkamp, p. 307 y ss. [trad. esp.: Rainer Maria Rilke, *El libro de las horas*, Madrid, Hiperión, 2005]; Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Gragmente 1884-1885* [= *Kritische Studienausgabe*, t. 11], p. 329).

sión empíricamente medible y observable en el hecho de que las personas gravemente deprimidas pierden parcial o totalmente su capacidad de resonancia corporal: ya no reaccionan a las señales corporales de los otros y no establecen con ellos una relación psicofísica de respuesta. A menudo, la consecuencia de esto es que los depresivos aparecen para sus prójimos como *imposibles de alcanzar*. Así, el psiquiatra Thomas Fuchs describe muy ilustrativamente el silenciamiento de los ejes de resonancia como rasgo central de la depresión:

> La constricción, el congelamiento del cuerpo en la depresión, conduce a una pérdida de las sensaciones afectivas y, finalmente, a una alienación o *despersonalización*. Cuanto más profunda es la depresión, más se desvanecen las cualidades y atmósferas afectivas del entorno. Los pacientes ya no están más en condiciones de ser conmovidos por personas, cosas y situaciones; se quejan de una indiferencia que los tortura, de un agarrotamiento de los sentimientos. En su relato autobiográfico, Andrew Solomon describe su propia depresión como "una pérdida del sentir, un entumecimiento que había infectado todas mis relaciones humanas. El amor, las relaciones, mi trabajo, mi familia, mis amigos; todo eso ya no significaba nada para mí". Los pacientes se sienten como separados del mundo; pierden su participación en el espacio común interafectivo, el espacio sentimental que siempre compartimos con otros.[97]

Desde la perspectiva de la teoría de la resonancia, puede definirse con precisión la diferencia entre tristeza y depresión. La tristeza es parte de una relación totalmente resonante con el mundo. En el llanto, por ejemplo, también se expresa a←fecto y e→moción; por eso, en contextos estéticos podemos vivir la tristeza y el llanto como experiencias positivas de resonancia. En contraste, en la depresión *no tenemos más lágrimas*: la relación con el mundo ya no puede fluidificarse, sino que está *petrificada*.

A primera vista, una nueva definición de la alienación de estas características puede parecer un paso hacia un reduccionismo subjetivista de funestas implicancias para la teoría social, esto es, un reduccionismo que sostiene que las causas de la alienación deben buscarse en trastornos de relación de los sujetos. Sin embargo, como ya sostuve, para determinar los potenciales de alienación es preciso considerar las relaciones con el mundo o las condiciones de resonancia en su totalidad. Por ello, en mi libro *Aceleración y alienación* investigué el modo en que los constreñimientos a la aceleración de la tardomodernidad pueden producir una alienación progresiva respecto de los espacios en que

97 Thomas Fuchs, "Leibliche Resonanz – Phänomenologie und Psychopathologie", *op. cit.*, p. 4.

habitamos, los seres humanos y las cosas con las que interactuamos, las propias experiencias –que ya no podemos asimilar– y, finalmente, respecto de nosotros mismos.[98] Por ello, aquí renuncio a discutir de nuevo estos fenómenos de alienación, si bien en el análisis de las esferas de resonancia de la sociedad (tardo) moderna retornaré una y otra vez a estos contextos especificables de alienación.

También el análisis de la alienación de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* de Karl Marx, que fueron revolucionarios para la filosofía social materialista-histórica, puede interpretarse de este modo: las formas problemáticas, alienadas o enajenadas de relación del ser humano con el trabajo, los otros seres humanos, la naturaleza y consigo mismos son consecuencia de una relación (falsa) con el mundo que está institucionalizada:

> A través del *trabajo alienado, enajenado*, el trabajador genera la relación con el trabajo de un hombre que es ajeno a dicho trabajo, que se encuentra fuera de él. La relación del trabajador con el trabajo genera la relación con dicho trabajo del capitalista [...]. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. La *propiedad privada* se deduce, pues, a través del análisis del concepto del *trabajo enajenado*; es decir, del *hombre enajenado*, del trabajo alienado, de la vida alienada, del hombre *alienado*.[99]

Si se lo lee con atención, este pasaje sugiere que el capitalismo mismo es la consecuencia de una relación falsa o problemática con el mundo mediada por el trabajo y desplegada en él. A la inversa, sin embargo, las instituciones de la propiedad privada de los medios de producción y el trabajo heterónomo establecen una relación con el mundo competitiva, instrumental y dominada por coerciones al incremento, relación que hace inevitable la autorreificación de los sujetos:

> El trabajo alienado convierte también [...] el *ser genérico* del hombre –tanto su naturaleza como su capacidad genérica espiritual– en un ser *ajeno* a él, en *medio* de su existencia individual. Aliena al hombre tanto de su propio cuerpo como de la naturaleza externa a él, como de su ser espiritual, su *esencia humana*.[100]

Sin embargo, un análisis de las condiciones tardomodernas de resonancia en términos de una teoría de la alienación no depende necesariamente de presuposiciones especulativas materialistas o filosófico-sociales; como punto de partida de su investigación puede tomar simplemente el ya constatado aumento

98 Hartmut Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung*, *op. cit.*, pp. 122-143.
99 Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *op. cit.*, p. 117.
100 *Ibid.*, p. 114.

de enfermedades de depresión y desgaste, o resultados como los publicados recientemente por un equipo de investigadores de la Universidad de Michigan en Ann Arbor dirigido por Sara Konrath: según un metaanálisis de datos provenientes de setenta y dos estudios sobre las propiedades de personalidad de casi 14.000 estudiantes universitarios norteamericanos, la capacidad y la disposición promedio de empatía de los mismos disminuyó en un 40% entre 1979 y 2009.[101] Sintomáticamente, se supone que las causas de esto son un aumento de la *orientación competitiva* y *de las coerciones a la aceleración*, junto con un tiempo de permanencia cada vez mayor frente a las pantallas (esto es, frente a televisores, computadoras, videojuegos, redes sociales). Si esta observación se pone en relación con otras –las reflexiones formuladas acerca de las investigaciones que señalan el significado fundante de resonancia de las *miradas*, según las cuales el mero *contacto visual* entre humanos (también entre extraños) puede influir *per se* de manera positiva en la relación con el mundo (y en el estado de ánimo) de los sujetos, puesto que induce un sentimiento de ligazón–,[102] entonces la *cultura de la mirada hundida*, fija en el teléfono, que reemplaza el contacto visual en el espacio social por la relación con pantallas, alberga *per se* un potencial alienante.

Las relaciones con el mundo están mediadas política, económica, técnica, cultural e institucionalmente, y por los medios masivos, y en cada una de estas mediaciones pueden albergarse causas de patologías de alienación, pero también recursos para su superación. De esta manera, la nueva definición propuesta del concepto de alienación logra integrar las intuiciones fundamentales de los diagnósticos filosófico-sociales de la alienación desarrollados hasta la fecha con los intentos de determinar lo otro de la misma. Tal como en las concepciones esencialistas, defino la alienación como un estado que se encuentra en contradicción con una necesidad básica de la naturaleza humana; pero esta naturaleza no debe especificarse de manera sustancialista. La resonancia como lo otro de la alienación es una necesidad de relación abierta en términos de contenido: no estipula cuáles formas de trabajo, de amor, de vida conjunta o de creencias son las "correctas" ni especifica si necesitamos el arte, la naturaleza o la religión para llevar una vida lograda; antes bien, admite que formas de subjetividad histórica y culturalmente muy diferentes puedan entrar en resonancia con formaciones sociales totalmente divergentes, o también en relaciones mudas con ellas. De esta manera, la teoría de la resonancia debe combinar una precisión

101 Sara H. Konrath *et al.*, "Changes in Dispositional Empathy in American College Students Over Time: A Meta-Analysis", *Personality and Social Psychology Review*, nro. 15, 2011, pp. 180-198.

102 E. D. Wesselmann *et al.*, "To be Looked at as Though Air: Civil Attention Matters", en *Psychological Science*, 23, 2012, pp. 166-168.

máxima en el análisis de las relaciones con el mundo con la mayor apertura cultural posible.

El carácter no esencialista y abierto del concepto de resonancia permite también evitar los aspectos problemáticos de las nociones de identidad y autenticidad: mientras que los defensores de estos conceptos solo pueden comprender las relaciones con el mundo como no alienadas cuando no se adecúan a un determinado sí mismo o a una comunidad, cuando no se corresponden con estos ni los fortalecen, la idea de resonancia entiende ambos lados de la relación como mutables: el sí mismo y el mundo pueden modificarse progresivamente y, sin embargo, permanecer en resonancia; y, lo que es más, es justamente a través de experiencias y relaciones de resonancia que se transforman de forma recíproca (en el sentido de una *asimilación transformadora*). La relación de respuesta *no* existe entonces entre lo igual y lo idéntico (esto se correspondería con una *relación de eco*, muda), sino entre lo *diferente pero responsivo*. El anhelo de una respuesta constitutiva y expresiva que motiva la añoranza de identidad y autenticidad, el anhelo de una interpelación específica o de una relación de respuesta afirmativa, puede entonces reconstruirse en términos de la teoría de la resonancia, de modo tal que el anhelo de resonancia se haga visible como el motivo fundamental detrás del deseo de identidad y autenticidad; y, como lo mostraré en el capítulo VI, lo mismo es válido para la necesidad de reconocimiento, que puede ser reconstruida como una forma fundamental de anhelo de resonancia dirigido al mundo social.

Desde esta perspectiva, también puede definirse con más claridad el vínculo entre la *autonomía* y la resonancia: como ya vimos, la coerción, la opresión y la heteronomía impiden la "libre vibración" del sujeto; impiden que este pueda hablar con voz propia y de forma audible. En términos metafóricos, la represión, la opresión y la heteronomía se corresponden con el entumecimiento del hilo de resonancia del lado del sujeto; impiden que se establezca una relación de resonancia. Encontramos estos entumecimientos cuando a las personas se les prohíbe vivir de acuerdo con sus orientaciones sexuales, sus convicciones religiosas o preferencias estéticas, o cuando no disponen de los recursos para abrirse espacios de resonancia. Por tanto, según creo, la teoría de la resonancia puede consignar con precisión por qué la autonomía puede ser un presupuesto importante para establecer relaciones resonantes con el mundo. Sin embargo, la ausencia *de facto* de márgenes de autonomía y alternativas disponibles no debe categorizarse como hostil a la resonancia cuando el sí mismo puede vibrar exactamente en la *frecuencia* que se corresponde con su voz propia. No obstante, a la inversa, cuando se la comprende en el sentido de su origen etimológico, como autodeterminación y autolegislación, la noción de autonomía no alberga en sí misma los instrumentos conceptuales para tomar en suficiente consideración el *otro* lado de la relación con el mundo. La resonancia puede no tener

lugar y la alienación puede presentarse cuando aumentan los recursos de la disponibilidad individual, la capacidad de configuración y el dominio instrumental; la vida lograda depende de espacios amables de resonancia que deben contener siempre un momento de indisponibilidad, de lo no dominable ni controlable, que pueda operar como contraparte en una relación de respuesta. Y nada de esto puede comprenderse si se toma la autonomía como el criterio central de la vida lograda, no alienada.

Según creo, el concepto de autonomía se focaliza solo en el extremo subjetivo del hilo de resonancia.[103] Y debido a esto, el anhelo de autonomía de la modernidad no constituye la solución para sus experiencias de alienación, sino más bien una de sus causas, en la medida en que está sustentado en el deseo de *poner cada vez más mundo al alcance y bajo control.* La dependencia constitutiva de la resonancia respecto de una *limitación* experimentable *de la autonomía* no puede contemplarse en términos de una teoría de la autonomía; a menos que se extienda la noción de autonomía y se la conciba como trascendiendo el concepto de autodeterminación, llevándola de esta manera al absurdo: lo que se llama autodeterminación o autonomía significaría en realidad resonancia.[104]

Por tanto, dado que la teoría de la autonomía no puede contener dentro de sí una teoría de la resonancia –mientras que esta última sí puede integrar a la primera–, considero que es la resonancia –y no la autonomía– lo que constituye

103 Por tanto, según creo, cuando Steven Lukes caracteriza la alienación como un fenómeno genuinamente moderno y señala que "la alienación aparece en la historia humana cuando los seres humanos ya no pueden creer plausiblemente que tienen el mundo social bajo control y no se sienten en casa en él", el criterio de la autonomía puede aclarar la primera condición –la pérdida de control–, pero no la segunda, el momento de *no estar más en casa.* Las teorías de la alienación concentradas en la autonomía tienden, por tanto, a interpretar la última como consecuencia de la primera. Véase Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 85.

104 En una presentación extraordinariamente lúcida y útil titulada "Zum Verhältnis von Resonanz und Autonomie – wider einen falschen Gegensatz" (ponencia para el *Workshop* "Resonance – A New Concept of Self- and World-Relations", 30 y 31 de mayo de 2014, en Jena), Peter Schulz y Dimitri Mader intentan, siguiendo el concepto de reconocimiento de Jessica Benjamin, poner ambos conceptos, autonomía y resonancia, en una relación exactamente simétrica y complementaria: así como la resonancia como relación responsiva con el mundo no es posible sin la autonomía (del sí mismo), la autodeterminación genuina tampoco es pensable sin un mundo responsivo, sin resonancia. Según creo, en términos de contenido, esta posición coincide casi completamente con la mía, de manera que la diferencia se diluye en última instancia en un debate conceptual. Sin embargo, quiero insistir en que la resonancia ya contiene dentro de sí ambos lados de la relación. No obstante, si se concibe la autonomía de manera amplia, entonces es necesario diferenciarla de una comprensión política y cotidiano-práctica de la autonomía y el afán de autonomía, la cual está centrada en la autodeterminación y el aumento del alcance.

el contraconcepto adecuado de la alienación, además de ser el concepto normativo rector adecuado para definir la vida lograda. Sin embargo, la necesidad de una indisponibilidad constitutiva hace que el vínculo entre resonancia y alienación no sea tan simple como parece. Las relaciones de resonancia no demarcan simplemente lo logrado en oposición a lo falso de la alienación; como ya se indicó, el concepto de vínculos resonantes presupone que continúan existiendo relaciones mudas con el mundo y segmentos mundanos no responsivos; de manera que la relación entre resonancia y alienación no debe entenderse simplemente como oposicional sino, en última instancia, como dialéctica. Me dedicaré a este tema en el próximo apartado, con el que se cierra la primera parte de este libro.

Definición 2: ¿Qué es la alienación?

Alienación

La alienación es una forma específica de relación con el mundo en la que el sujeto y el mundo se contraponen de manera indiferente u hostil (repulsiva) y, por lo tanto, desconectada. Por consiguiente, la alienación puede definirse como la *relación de la ausencia de la relación* (Rahel Jaeggi).

Como alienación se define un estado en el que la "asimilación transformadora del mundo" fracasa y el mundo aparece, por lo tanto, como frío, rígido, reticente y no responsivo. La *resonancia* constituye entonces lo "otro" de la alienación; es su contraconcepto.

La depresión y el desgaste son estados en los cuales los ejes de resonancia se han enmudecido y ensordecido. Por ejemplo, uno tiene familia, trabajo, club, religión, etc., pero no le "dicen" nada: ya no tiene lugar ninguna conmoción; el sujeto ya no es afectado y no experimenta autoeficacia. El mundo y el sujeto aparecen entonces como pálidos, muertos y vacíos.

5. LA DIALÉCTICA DE LA RESONANCIA Y LA ALIENACIÓN

Paredes blanquísimas, flores en la mesa, orden perfecto, limpieza impoluta, música calma: estas condiciones de vivienda no son necesariamente indicadores característicos de relaciones intactas y resonantes con el mundo ni de una salud psíquica robusta; por el contrario, pueden incluso indicar un riesgo latente de

depresión: expresan el esfuerzo (desesperado) de mantener el mundo o el entorno como puro, armónico, libre de trastornos; lo cual suele conducir involuntariamente a que este se torne *estéril*.[105] Esta situación deja en claro que la resonancia no debe confundirse con la *consonancia* o la *armonía*, y que la *disonancia* (lo otro de la *consonancia*) no significa alienación. El problema de la vivienda estéril consiste evidentemente en que en ella todo es *bonito*, pero no *habla*. En el transcurso de mis reflexiones, he señalado repetidas veces que la resonancia solo es posible en relación con un segmento del mundo que habla con voz propia, y que esto necesariamente va de la mano con momentos de *indisponibilidad* y *contradicción*. Porque la resonancia presupone la existencia de lo no asimilado, lo extraño e incluso de lo mudo; solo sobre esta base, puede un otro hacerse audible y responder, sin que su respuesta sea un mero eco o la repetición de lo propio. La *capacidad de resonancia* se basa en la experiencia previa de lo extraño, lo irritante, lo que no ha sido asimilado; sobre todo, de lo indisponible, de lo que se escapa del control y de lo esperado. En el encuentro con lo extraño tiene lugar un proceso dialógico de asimilación transformadora (que siempre permanece parcial), un proceso que constituye la experiencia de resonancia.

Por lo tanto, la idea de que el mundo debe ser puesto a resonar en todas sus formas de aparición no es solo engañosa sino también peligrosa porque, como señalé, podría alentar la empresa totalitaria de neutralizar o eliminar todo lo no resonante, mudo o molesto, todo lo conceptualmente incoherente. Una relación de respuesta solo puede establecerse con una contraparte que no sea del todo asimilada o apropiada, es decir, que permanezca extraña e indisponible para nosotros. *La resonancia es el centellear (momentáneo), el destellar de una vinculación con una fuente de valoraciones fuertes en un mundo que en general calla y a menudo también repele.* Por tanto, los momentos de experiencia intensa de resonancia (el atardecer, la música cautivante, el enamoramiento) también están llenos de un fuerte momento de nostalgia: albergan la *promesa* de otra forma de relación con el mundo –quizás, podría decirse, una promesa de salvación–; transmiten el atisbo de una vinculación profunda; pero no eliminan las formas de extrañeza e indisponibilidad que están en el medio. Por lo tanto, el efecto de las experiencias de resonancia no es de confirmación y fortalecimiento inmediato (aunque, sin dudas, también está ligado a un momento afirmativo que va de la mano con la vivencia de autoeficacia), sino más bien de *transformación*: la *conmoción* significa siempre una fluidificación de la relación con el mundo, lo cual tiene como consecuencia que el sí mismo y el mundo salgan modificados del encuentro. Por lo tanto, tal como ya expuse, las relaciones de resonancia expresan

105 Esta es una observación comunicada oralmente, hasta aquí no publicada, de Benigna Gerisch, profesora de psicología clínica, psicoanálisis, intervención y asesoría psicodinámica en la International Psychoanalytic University (IPU) de Berlín.

el logro de una *asimilación transformadora* del mundo, no formas de *apropiación* en el sentido de un aumento de recursos. Helmuth Plessner lo formuló empleando explícitamente el concepto de resonancia: "En el comprender debo ponerme en juego a mí mismo; el objeto en cuestión debe ser puesto a hablar. Cuanto más grande la apuesta, es decir, cuando más rica y profunda es la capacidad personal de resonancia, cuanto más significado tiene, tanto más importante deviene el objeto".[106] Aquí se pone en evidencia una vez más que la idea de poner en resonancia al mundo circundante como totalidad, y de forma duradera y sostenida, es inconsistente, puesto que solo pueden *asimilarse transformadoramente* segmentos del mundo que antes no fueron apropiados, es decir, que aparecen como indiferentes o incluso como repulsivos. En otras palabras, la resonancia precisa constitutivamente de *su otro*, que en el apartado anterior fue conceptualizado como lo ajeno o extraño o lo alienado.

Si no se tiene en cuenta este aspecto, la teoría de la resonancia puede ser utilizada de manera instrumental e ideológica, lo cual troca su intención subyacente en su opuesto: "¡Convierta su vida en resonante!", "¿Cómo generar relaciones familiares resonantes?", "Más éxito en el trabajo mediante la resonancia"; uno puede imaginarse los libros de autoayuda intentando aprovecharse del concepto de resonancia para sus propios fines. Ciertamente, los "sujetos resonantes" están más deseosos y en mejores condiciones de aportar su fuerza creativa y de trabajo al círculo de aprovechamiento capitalista que los individuos alienados; ya volveré sobre esto con más detalle. La resonancia se convierte de esta manera en un *instrumento* de relaciones reificantes con el mundo; esta posibilidad no puede descartarse totalmente, aunque el momento constitutivo de *indisponibilidad*, que también pone límites a todo intento de un *incremento* lineal de resonancia, impide una instrumentalización de este tipo. Una crítica de las condiciones de resonancia debe emprenderse justamente allí donde la resonancia se convierte en un instrumento de conducción "exitosa" de la vida en el sentido de la acumulación exitosa de recursos. Porque, en este caso, socava sus propias condiciones constitutivas, se reifica a sí misma y se convierte de esta manera en un elemento funcional de las relaciones alienadas con el mundo. La resonancia instrumental es, por tanto, una forma de resonancia ideológica o, mejor aún, una *simulación de resonancia*.

Esto puede ilustrarse una vez más con nuestro relato de Anna y Hannah: desde la perspectiva de la crítica de la ideología, Hannah, la mujer malhumorada, puede resultar más simpática que la siempre radiante Anna. "Aquel que experimenta resonancia en todos lados en el contexto de las condiciones tardomo-

106 Helmuth Plessner, "Mit anderen Augen", en Helmuth Plessner, *Conditio humana* (*Gesammelte Schriften*, t. 8), Frankfurt, Suhrkamp, 2003, p. 102.

dernas de vida, trabajo y sufrimiento exportados a todas las regiones del mundo debe ser una suerte de monstruo", señaló brevemente un alborotado joven en la discusión luego de una conferencia que dicté en Múnich. E insistió en el derecho al mal humor y a la infelicidad; este sería el presupuesto de la resistencia. Esta objeción pasa por alto que Anna y Hannah no están pensadas como personas reales, sino como tipos ideales de dos formas diferentes de relación con el mundo que casi todos los seres humanos conocen en su repertorio de experiencias; pero señala con gran acierto el peligro de la *simulación de resonancia*, que simplemente sustituye o encubre las formas alienadas o reificadas de relación con el mundo; quizás, el joven oyente se imaginaba a Ana en aquella vivienda depresiva y estéril.

De hecho, según creo, la *sensibilidad a la resonancia* implica inmediata y constitutivamente también una *sensibilidad a la alienación*, no solo pero sobre todo cuando se sustenta en la capacidad de empatía. Imaginemos que Anna es docente y una persona con una disposición sensible a la resonancia: puede advertir antes que Hannah cuándo *algo no anda bien* con sus hijos, sus alumnos o sus colegas del trabajo, y esforzarse por *alcanzarlos*. Además, puede lograr esto porque su "hilos de resonancia" están cargados de expectativas de autoeficacia: tendrá confianza en su capacidad para ayudar a sus hijos o a sus alumnos incluso si estos son adictos a las drogas o están expuestos a experiencias de violencia. A la vez, desarrollará un *sensorium* para las condiciones que impiden la conformación y el mantenimiento de relaciones de resonancia; por ejemplo, para planes de estudio y regímenes temporales que socavan las posibilidades de que surja un espacio de resonancia en el aula, o que impiden vivir las relaciones de familia como relaciones resonantes. Justamente por ello, estará dispuesta a enfrentarse a estas condiciones y a llevar adelante, en la medida de lo posible, las luchas necesarias para transformarlas; y, quizás, también estará dispuesta a advertir que a menudo las experiencias de resonancia aparecen como consecuencia de luchas y experiencias de alienación. Una lucha vehemente, quizás incluso existencial, con su marido o con sus niños, es a veces lo que fluidifica una relación petrificada, lo que vuelve a posibilitar el encuentro y el contacto auténticos, mientras que las rutinas "armónicas" de la vida cotidiana conducen inadvertidamente a la fijación, la petrificación y a relaciones de indiferencia. Por otro lado, la sensibilidad a la resonancia implica también una sensibilidad respecto de las relaciones con el mundo más abarcadoras en las cuales se inserta la vida cotidiana. Anna será más propensa que Hannah a indignarse ante la pérdida de la cualidad responsiva en la esfera de la política, debida a la falta casi total de márgenes de configuración frente a los imperativos de incremento de la tardomodernidad; también se indignará porque la reproducción de nuestras condiciones de vida va de la mano con la destrucción instrumental y reificante de los espacios naturales, y porque los seres humanos en las fábricas de Bangladesh,

en las plantaciones de café de América Latina o en las minas de cobre de África pagan con su salud o incluso con su vida los productos de lujo de nuestra vida cotidiana; y tenderá a estar más dispuesta que Hannah a comprometerse contra ello, porque está convencida de que estas circunstancias *le conciernen* y porque tiene la pretensión de influir en el mundo y configurarlo.

Por el contrario, la frustración o la alienación producen en Hannah una tendencia a mostrarse insensible respecto de las consecuencias reificantes que aparecen en otros sitios, lo que disminuye su presteza a involucrarse, debido a que carece de expectativas y experiencias de autoeficacia. El intento de enmascarar todo lo referido a las relaciones alienadas con el mundo (eso que mi joven oyente temía) no es más que una *simulación* forzada de resonancia sobre la base de una relación profundamente alienada con el mundo: tiene como contracara la represión reificante de la resonancia respecto de todo lo que se nos presenta como otro; y, al final, es pagada con una pérdida progresiva de resonancia o quizás con un desgaste.

La resonancia, entonces, nunca surge cuando todo es "pura armonía" ni tampoco de la ausencia de alienación; por el contrario, es *el destello de la esperanza de una asimilación transformadora y de una respuesta en un mundo que calla*. Esto puede ilustrarse con la forma paradigmática de experiencia de resonancia en la música: la conmoción por la escucha, la fluidificación de la relación con el mundo en esa experiencia, no acontece (o casi nunca acontece) en una vivencia de pura armonía y puro sonar bien –como el que se busca, por ejemplo, en las melodías esotéricas del "bienestar" o en la "música de ascensor"–, sino cuando, detrás de las disonancias y las tensiones tonales o rítmicas –en el acontecer dramático de la ópera, en la tristeza abismal de un réquiem–, el mundo comienza de pronto a cantar e indica algo así como una "superación". En este tipo de tratamiento del material musical radica el arte de la música occidental; pero, según creo, este principio también se encuentra en el *heavy metal* tardomoderno: el ritmo retumbante y malvado de la batería y el bajo, y los acordes de guitarra distorsionados y metálicos –no es casual que el metal, el hierro (Iron Maiden) y el acero (como en el álbum de Judas Priest, *British Steel*) sean las metáforas rectoras del género– pueden ser experimentados como expresión sonora de relaciones alienadas con el mundo, las cuales generalmente son tematizadas en letras agresivas y lúgubres; sin embargo, detrás o debajo de todo esto, al oyente sensible a este tipo de resonancia se le revelan armonías flotantes y arcos melódicos trascendentes que aparecen como promesas de reconciliación en medio de relaciones repulsivas o silenciosas con el mundo.[107]

107 Una discusión con ejemplos musicales correspondientes puede encontrarse más adelante, en la tercera sección del capítulo IX.

En la raíz de la experiencia de resonancia subyace el grito de lo no reconciliado y el dolor de lo alienado. La experiencia de resonancia no tiene su núcleo en la negación o la represión de lo que se le resiste, sino en la certeza momentánea, meramente vislumbrada, de un "sin embargo" superador. La alienación constituida por la indiferencia y la repulsión debe primero hacerse sentir, antes de que puedan conformarse relaciones resonantes con el mundo. La capacidad de resonancia y la sensibilidad a la alienación se generan y fortalecen recíprocamente, de manera tal que la profundidad de la experiencia de repulsión o de sufrimiento por la indiferencia determina la posible profundidad de la fluidificación de la relación resonante.

En términos biográficos, el mejor ejemplo de la dialéctica de la resonancia y la alienación así definida es, sin dudas, la difícil fase de la pubertad. En una primera instancia, los niños viven generalmente en interacciones casi simbióticas con su mundo cercano y circundante, el cual se les muestra como incuestionablemente dado, por lo cual no deben reflexionar acerca de la cualidad relacional de su vínculo con el mismo: la casa, los padres, los árboles, la escuela, la ciudad, están simplemente *allí*, y se encuentran (en la vivencia del sí mismo y el mundo) ligados al yo del niño de una forma a menudo *mágica*.[108] El sí mismo infantil, puede decirse con Taylor, es en esta fase absolutamente "poroso". En cambio, en la pubertad, el sujeto comienza a cerrarse y, como resultado, el mundo se experimenta de pronto, en todos sus segmentos, como algo extraño que se le enfrenta. *¿Qué tengo que ver con esta gente? ¿Qué hago aquí?* Estas son las preguntas o dudas que defino como características de una *relación de la ausencia de relación* y, por tanto, de la relación de alienación; y son precisamente estas preguntas las que caracterizan –al menos por momentos– el sentimiento existencial y relacional de los jóvenes en la mesa familiar, en la casa en la que vacacionaron toda la vida o en el aula.[109]

En una primera instancia, entonces, la alienación es –al menos en las sociedades modernas de tipo occidental que se han conformado a partir del siglo XVIII, y que están marcadas por expectativas fuertes de autonomía y subjetivación funcionalmente necesarias–, el proceso determinante de la transformación de la relación con el mundo en la pubertad. En múltiples aspectos, el silenciamiento del mundo y la configuración de una *relación repulsiva* con el mismo son estadios de transición inevitables, presupuestos necesarios para la conformación de nuevas relaciones resonantes y para establecer, finalmente,

108 Véase al respecto, por ejemplo, las reflexiones de Horst Rumpf, *Die übergangene Sinnlichkeit. Drei kapitel über die Schule*, Weinheim, Juventa, 1988, sobre todo pp. 12-64.

109 Véase Hans Jürgen Scheurle, *Das Gehirn ist nicht einsam*, *op. cit.*, p. 68, nota 48.

ejes estables de resonancia.[110] El correlato del impulso de subjetivación e individuación iniciado en la pubertad, en términos de la relación con el mundo, consiste en que los adolescentes emprenden (o deben emprender) la tarea de enfrentarse de forma autónoma con el mundo para encontrar y abrir en él segmentos resonantes; es decir, la tarea de descubrir con qué grupo de personas, con qué formas de actividad, ideas y actitudes políticas y religiosas, formas culturales de expresión, prácticas corporales, etc., pueden construir relaciones fundamentales. Descubrir quién o qué *les habla* o les *dice algo.*

Desde esta perspectiva, la pubertad aparece en términos biográficos como una transformación fundamental de las condiciones de resonancia; desde relaciones resonantes difusas, basales, dadas casi naturalmente, incuestionables y porosas, hasta otras elegidas o, mejor dicho, *encontradas, reflexionadas* y *conseguidas.* Puede suponerse que, sin la fase de alienación, tampoco puede tener éxito el proceso de asimilación transformadora, de *volver resonante* o de *hacer hablar*: la profundidad de la alienación, tal como lo señalé, define también el grado de la posible fluidificación de la relación con el mundo y, con ella, la profundidad de la capacidad de conmoción. Una crítica de las condiciones de resonancia que se ocupe del proceso de maduración personal *no* debería entonces concentrarse en la *aparición,* sino en la *ausencia* de la alienación: una vez más, se hace evidente que la resonancia y la alienación no constituyen una simple oposición; antes bien, son correlativas.

Sobre este trasfondo, no sorprende que formas artísticas, filosóficas e incluso *místicas* de asimilación transformadora del mundo sean a menudo el resultado de profundas experiencias biográficas de alienación o repulsión: con sus intentos de establecer y articular relaciones resonantes creadoras, compositores, escritores, filósofos y a veces sociólogos (de Beethoven a Bach, de Hesse a Horvath, de Habermas a Honneth, y también de Sartre a Camus) a menudo han reaccionado a experiencias profundas y persistentes de alienación que tuvieron en sus épocas de estudiantes o de juventud. La resonancia creadora, entonces, es expresión y resultado de una lucha por la asimilación transformadora del mundo que quizás no sería posible sobre la base de un *bienestar* duradero y abarcador en las condiciones de origen.

Y, sin embargo, esta asimilación transformadora creativa solo puede lograrse sobre el fundamento de una *confianza* basal de resonancia: así como, según Gadamer, Quine o Davidson, solo podemos "hacer hablar" a un texto o comprenderlo cuando nos enfrentamos a él con la expectativa positiva *de que tiene*

110 Obviamente, todas estas reflexiones sobre un vínculo dialéctico entre formación y alienación se apoyan en *La fenomenología del espíritu* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, especialmente en el capítulo sobre la formación.

algo significativo para decirnos (*principle of charity*),[111] es decir, de que permitirá un reconocimiento (resonante) pasible de convertirse en un "comprender las cosas de otra manera",[112] así también solo puede constituirse una relación de resonancia con un segmento del mundo cuando el sujeto confía en la posibilidad de la asimilación transformadora, esto es, de la conformación del "hilo de resonancia" de a←fecto y e→moción; es decir, cuando ya ha tenido la experiencia de una relación de resonancia y dispone tanto de la disposición y la capacidad de apertura como de la expectativa de autoeficacia y la energía necesarias. Entonces, las relaciones de resonancia solo pueden surgir de experiencias de alienación cuando el fundamento del vínculo con el mundo comprende al menos un momento de resonancia profunda y permite algo así como una *disposición a la resonancia*. Una actitud fundamental sensible a la resonancia es el requisito para que el sujeto no se oponga a lo totalmente extraño, y en primera instancia incomprensible e irritante, con la actitud del rechazo o el querer-destruir, sino con una disposición a la apertura y a la propia transformación. A la inversa, creo que la xenofobia es el resultado de una relación predominantemente muda y repulsiva con el mundo desde cuya perspectiva lo extraño solo aparece como un peligro y un trastorno.

La *dialéctica* de la resonancia y la alienación significa entonces, por un lado, que la resonancia solo es posible sobre el trasfondo de un otro que permanece extraño y mudo; mientras que, por otro, lo todavía mudo solo puede ser asimilado transformadoramente o "conmovido" sobre la base de una confianza de la disposición a la resonancia previa o profunda, en la cual se sustentan la esperanza y la expectativa de autoeficacia, es decir, la esperanza de poder hacer hablar a las cosas o al segmento del mundo en cuestión. En este sentido, la resonancia profunda o el sentimiento basal de ser acarreado, sostenido y albergado es el presupuesto de un trato no apropiador ni *acreditador,* sino *asimilativo y transformador* con aquello que en un principio aparece como mudo o repulsivo.

El hecho de que, desde Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze, Rorty y Lévinas, la filosofía y la teoría social de la tardomodernidad apueste de manera tan constante e intensa a la *diferencia* e insista en la irreductible otredad de lo extraño, tomando una actitud escéptica frente a las teorías de la identidad, la autenticidad y la integración, o lisa y llanamente rechazándolas, puede comprenderse como una reacción a la abrumadora tendencia de las sociedades modernas a la *apropiación* acreditadora, las cuales intentan "tragarse" a lo extraño u otro en lugar

111 Véase, por ejemplo, el ensayo "De la idea misma de un esquema conceptual", en Donald Davidson, *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 1990.

112 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1993.

de establecer una relación de respuesta que reconozca constitutivamente la voz propia y la indisponibilidad de lo ajeno. Por tanto, los abordajes posmodernos y postestructuralistas tienden a mirar con escepticismo la idea de una superación de la alienación y la posibilidad de establecer condiciones y relaciones resonantes, puesto que ven en ello solo una nueva y velada variante de la apropiación. Este escepticismo puede ser disipado si se toma en serio la diferencia entre asimilación transformadora y apropiación: la asimilación transformadora en el modo de la resonancia significa una fluidificación de las relaciones con el mundo, no su fijación; significa la posibilidad de que tanto el sujeto como el mundo se reconviertan y conviertan en otros, y por tanto también la posibilidad de un encuentro genuino con lo otro y lo extraño.[113] Solo un segmento del mundo asimilado transformadoramente puede contra*decirnos* de manera significativa, lo cual es algo categorialmente diferente a un mero *enfrentarse* cósico u hostil. Justamente por ello, la diferencia entre la amistad genuina (como una forma paradigmática de vínculo de resonancia) y el mero conocer a alguien consiste en que los amigos se animan a decir las cosas dolorosas o incómodas, se animan a alcanzarse unos a otros de esa manera, mientras que los conocidos evitan esos temas y se retraen en puntos neurálgicos, o solo se hieren.

Así se pone de manifiesto que también la contradicción irritante y conmovedora puede ser un elemento de una relación resonante, esto es, un elemento que no debe confundirse con una repulsión dañina y hostil. La capacidad de contradicción, la disposición a ella, y no la ciega conformidad, es incluso un presupuesto de las relaciones de resonancia; solo ellas le permiten al sujeto encontrar una *respuesta* en el mundo que sea más que un eco. Es posible que, del lado del sujeto, el temor a *no escuchar nada*, a encontrarse solo con el mundo indiferente y en silencio, es una fuerza oculta pero efectiva que impulsa los espirales de la aceleración social tardomoderna. Cuando se observa que una y otra vez los sujetos tardomodernos tienden (por sí solos y espontáneamente) a llenar todos los espacios de tiempo libre que se les presentan con nuevas obligaciones y actividades –que, por ejemplo, hacen uso de controles remotos y aparatos de comunicación ni bien tienen un momento libre de tareas–,[114] podrían estar siguiendo inconscientemente una lógica que desplaza con pánico las expectativas de resonancia hacia el futuro: en tanto estamos ocupados en despa-

113 A manera de eslogan, pero no por ello menos formidablemente, Rainer Maria Rilke expresó la apelación transformadora de una experiencia de resonancia en su poema "Torso de Apolo Arcaico", inspirado en un cuerpo de un joven sin cabeza hecho de piedra: "porque aquí no hay ningún lugar que no te vea. Debes cambiar tu vida", Rilke, "Archäischer Torso Apollos", en Rainer Maria Rilke, *Sämtliche Werke*, t. 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, p. 557.

114 Véase al respecto Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 279-294.

char tareas, completar listas de quehaceres y cumplir con plazos, las relaciones mudas y reificadas con el mundo son inevitables y están legitimadas; las aceptamos para obtener recursos y asegurarnos de que "después", cuando nos enfrentemos con lo que "realmente" queremos y somos, nos ayudarán a tener una vida buena y, por tanto, a experimentar resonancia.

En este modo cotidiano dominante, confiamos en que nuestra propia voz y la voz del mundo se volverán audibles cuando encontremos los tiempos y espacios para ese otro modo de relación con el mundo. Sin embargo, cuando nos encontramos de pronto e inesperadamente en un estado de *ocio*, en el cual nos encontramos con nosotros mismos y con el mundo sin la protección ni la amortiguación de las *tareas* y las *opciones*, se apodera de nosotros el pánico de que el silencio persista. Solo así se hace sentir en toda su medida la alienación existencial inmanente a los vínculos tardomodernos con el mundo.

Definir de manera más precisa, tanto empírica como analíticamente, estas relaciones con el mundo en sus cualidades alienantes y promisorias de resonancia es la tarea a la que me dedicaré en la segunda parte de este libro.

Segunda parte
Esferas y ejes de resonancia

VI
Esferas de resonancia, reconocimiento y ejes de la relación con el mundo

En la primera parte de este libro intenté definir la resonancia como un modo específico de relación con el mundo, como una manera especial de entrar en relación del sujeto y el mundo. Quedó claro que como *mundo* pueden aparecer otros seres humanos, artefactos y cosas naturales, pero también totalidades percibidas, como la *naturaleza*, el *cosmos*, la *historia*, *Dios* o la *vida*, sin olvidar el propio cuerpo y las exteriorizaciones de los propios sentimientos. Según el tipo de segmento resonante del mundo, varía también el tipo de relación de resonancia. En el corto pasaje acerca de la función del *rito*, propuse pues distinguir al menos tres dimensiones de la resonancia y de la relación con el mundo, a saber: una dimensión *horizontal*, que abarca las relaciones sociales con otros seres humanos –por ejemplo, amistades, relaciones íntimas o también políticas–; una dimensión (algo más difusa) de las relaciones con el mundo cósico, que puede señalarse como *diagonal*; y, por último, la dimensión de la relación con el mundo como totalidad, con la existencia o la vida como todo, a la que podemos definir como dimensión *vertical*, puesto que lo que se siente como contraparte es experimentado como trascendente al individuo. En las experiencias de resonancia vertical, el mundo mismo obtiene en cierto sentido una voz propia.

Toda sociedad, como formación social, estructura y le da forma a las relaciones con el mundo de los sujetos en todas estas dimensiones, y crea espacios culturales específicos o esferas de resonancia en donde los miembros de la sociedad pueden descubrir y consolidar sus *ejes* de resonancia más o menos individuales.[1] En los siguientes capítulos, investigaré las esferas de resonancia específicamente modernas a lo largo de las tres dimensiones nombradas, y las pondré a prueba en lo que refiere a sus potenciales de resonancia y alienación fundamentales. Estas reflexiones deben comprenderse como exploratorias, es

1 En lo que respecta a la diferenciación entre esferas de resonancia (culturales) y ejes de resonancia (individuales), véase la sección tercera del capítulo V.

decir, como tentativas y necesariamente incompletas, ya que en cada caso solo podré discutir algunos pocos fenómenos obvios. Sin duda, cada esfera de resonancia particular precisaría por sí misma de una investigación sistemática autónoma.

Comenzaré con los ejes de resonancia horizontal de la familia, la amistad y la política. Resulta muy evidente que, en esta dimensión, los fenómenos de resonancia están íntimamente ligados con procesos y fenómenos de *reconocimiento*. En efecto, es posible defender de manera fundamentada la idea de que el reconocimiento es una forma de resonancia en nuestras relaciones sociales con el mundo. En sus extensos estudios sobre la teoría del reconocimiento, Axel Honneth defiende a todas luces una posición de este tipo, e incluso intenta extender esta perspectiva al mundo cósico cuando cree poder mostrar que una actitud reificante respecto del mundo se sustenta, en última instancia, en el olvido o la represión de un reconocimiento basal: según su tesis, todo *conocer*, esto es, también el conocimiento de las cosas o la naturaleza, presupone un *reconocer* (de carácter social).[2]

Sin embargo, no quiero seguir aquí esta concepción. Según creo, todo intento de interpretar nuestras relaciones con el arte, la naturaleza y las cosas, o nuestras necesidades, añoranzas y experiencias, *en términos de una teoría del reconocimiento* se queda corto. Es cierto que el reconocimiento social en forma de obtención de una cierta distinción desempeña un rol (limitado) en la decisión de ir de vacaciones a la montaña, al mar o a una ciudad histórica, pero no logra captar adecuadamente las aspiraciones ligadas a ello (porque estas se dirigen en su mayor parte a la resonancia de la naturaleza o de la vivencia histórica); y lo mismo es válido para las experiencias que los seres humanos buscan en la música, la literatura o en sus prácticas religiosas, espirituales o esotéricas. El supuesto de que, en última instancia, los seres humanos siempre están abocados en todos sus empeños, acciones y luchas a conseguir el reconocimiento y evitar el desprecio me parece demasiado unilateral. No resulta suficiente, por caso, cuando se trata de explicar nuestras necesidades religiosas, estéticas o referidas a la naturaleza. Por lo tanto, en sus pretensiones explicativas, la teoría de la resonancia va más allá de la teoría del reconocimiento, puesto que puede aprehender y explicar también aquellas esperanzas, necesidades y añoranzas humanas –así como aquellas experiencias de alienación y frustración– que van más allá de la esfera social.

Sin embargo, creo que tampoco en el ámbito de las relaciones sociales con el mundo el *reconocimiento* y la *resonancia* son lo mismo. La diferencia se ve con claridad en el hecho de que el reconocimiento es relacional; se otorga o

2 Axel Honneth, *Reconocimiento*, *op. cit.*

sustrae de manera competitiva, de manera tal que puede lucharse por él. Al menos en varios aspectos, el reconocimiento se muestra como un bien escaso; en lo que hace al amor o a la competencia (tan importante para Honneth), el reconocimiento de uno (el ganador) significa casi obligatoriamente el desprecio o el menosprecio del otro (el perdedor). Por esta razón, el libro de Axel Honneth lleva con razón el título de *La lucha por el reconocimiento*; en cambio, no podría haber una lucha semejante por la resonancia. La resonancia no puede distribuirse ni otorgarse de manera competitiva. Puedo exigir ser respetado (legalmente), apreciado (socialmente) y amado (o al menos ser tratado solícitamente); y las formas correspondientes del reconocimiento pueden ser implementadas también de forma institucional y estructural. El reconocimiento legal en particular aparece como una forma de reconocimiento que también puede verse institucionalizada como una relación muda y reificada con el mundo.

La resonancia es siempre un acontecer dinámico; expresa una relación responsiva viva que puede leerse en el brillo de los ojos. Más allá de la cuestión controvertida –discutida por las diferentes teorías del reconocimiento desde Hegel– acerca de si el reconocimiento y el desprecio pueden otorgarse "unilateralmente" (por ejemplo, si admiro a un artista y lo estimo profundamente mientras que él no me conoce), el reconocimiento parece corresponderles a los sujetos o a las partes individuales de la relación de reconocimiento (soy amado, apreciado, estimado); en contraste, la resonancia siempre implica algo que acontece *entre* dos o más sujetos. *Yo soy reconocido*, pero solo *entre nosotros* acontece la resonancia. El amor como experiencia de resonancia no implica entonces el hecho de amar o ser amado, sino el momento (o los repetidos momentos) de encuentro y contacto mutuo, transformador y fluidificante. A diferencia del reconocimiento, la resonancia entonces no precisa de un tercero mediador (por ejemplo, de normas y valores compartidos) a la luz del cual dos sujetos puedan ser reconocidos (o menospreciados).[3]

La diferencia entre reconocimiento y resonancia se hace patente, además, en los vínculos de amistad: tener amigos no es importante única ni fundamentalmente porque ellos nos reconocen y aprecian, sino más bien porque nos responden y conmueven, y porque podemos llegar a ellos; para nosotros son al mismo tiempo el primer y el segundo diapasón. Por último, también es interesante en este sentido el acontecimiento social que puede observarse en procesos grupales: según creo, el momento de *acuerdo* mutuo –por ejemplo, en las discusiones intensas–, casi hipostasiado por Jürgen Habermas, puede comprenderse mejor como un proceso de transformación colectiva que se dirige hacia lo común

3 Véase al respecto Hannes Kuch, *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*, Frankfurt, Campus, 2013.

y que tiene lugar porque los participantes pueden alcanzarse (y, por tanto, modificarse) los unos a los otros. Estos momentos de resonancia aparecen cuando de repente se produce una especie de "crujido" en la sala, cuando los enfrentamientos y el intercambio de argumentos se transforman en un acontecer colectivo en el que los presentes se sienten estimados e interpelados, en el que *algo está en juego* para ellos. Si se logra un acuerdo, los participantes salen incluso transformados de la discusión; este, sin embargo, es un proceso del todo diferente e implica otro tipo de "felicidad" que la experiencia de haberse *impuesto*, de haber *defendido los propios intereses* o de *haber tenido la razón*.[4]

La diferencia entre reconocimiento y resonancia se torna aún más clara en aquellos fenómenos sociales que Émile Durkheim señala como procesos de "efervescencia colectiva";[5] momentos de conmoción o éxtasis colectivo como los que, por ejemplo, pueden tener lugar en un estadio de fútbol o un concierto de rock. La efervescencia colectiva no es un reconocimiento colectivo, sino un acontecimiento de resonancia en el que la atención y las emociones de los participantes confluyen y se amplifican mutuamente. En este sentido, los eventos de *streaming* que hoy son tan populares, sobre todo durante la Copa del Mundo o la Eurocopa de fútbol, pueden incluso interpretarse como "oasis sociales de resonancia". En un mundo de atención fragmentada y de emociones individualizadas, estos eventos son atractivos porque, al concentrar y dirigir tanto la atención como la tensión emocional de cientos e incluso de miles de seres humanos, logran generar y amplificar momentos de efervescencia colectiva.[6] En este sentido, también es importante la conciencia de la conexión y la sincronización en una escala mundial. Sin duda, la lucha por el reconocimiento desempeña además un rol importante en la medida en que estos eventos involucran a las identidades nacionales, pero estas vivencias de resonancia pueden compartirse incluso cuando no juega el propio equipo. En suma, el reconocimiento y la resonancia constituyen ámbitos fenoménicos que son vecinos, pero que no se superponen.

Ahora bien, si se quiere, de manera monista, hacer de la resonancia el criterio central de una vida lograda, y si el reconocimiento –como argumentan con razón Honneth, Charles Taylor y muchos otros– es un presupuesto esencial para la conformación de una identidad lograda, entonces la teoría de la resonancia debe poder recoger y albergar dentro de sí las pretensiones de la teoría

4 Véase Nancy Sue Love, *Musical Democracy*, Albany, SUNY, 2006, pp. 17-44.

5 Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982, pp. 194 y ss.

6 Para una interpretación de los eventos de *streaming* como oasis de resonancia constituidos por la *joint attention* [atención conjunta] y la *joint* o *reverse emotion* [emoción conjunta o revertiva], véase Hartmut Rosa, "Im Bann des Public Feeling", *Philosophische Magazin*, nro. 4, 2014, p. 18.

del reconocimiento, aun cuando las experiencias de reconocimiento no coincidan con las de resonancia. Y creo, de hecho, que la sociología de la relación con el mundo desarrollada aquí puede cumplir con este requisito porque, por un lado, como ya he mostrado, las experiencias de reconocimiento tienen una importancia cardinal en la conformación de las expectativas de autoeficacia sin las cuales las relaciones de resonancia no serían posibles, o solo lo serían en términos unilaterales. Por otro lado, sin embargo, el desprecio social genera experiencias constitutivas de alienación: quien es despreciado se encuentra en una relación repulsiva con el mundo. Ser el blanco de risas, burlas y desvalorizaciones se cuenta entre las formas más dolorosas de repulsión; no ser percibido ni visto, o sentirse *pasado por alto* o invisible, y verse así expuesto a un mundo social totalmente *indiferente*, puede tener consecuencias aún más graves, como lo hemos visto en el ejemplo de la muerte social. Con independencia de la pregunta acerca de si esta indiferencia debe interpretarse o no como una forma de desprecio, se trata en cualquier caso de una forma alienada, muda y reificada de relación social, es decir, de una *relación de la ausencia de relación*.

Esto tiene sus efectos más dañinos cuando se encuentra con expectativas *activadas* de resonancia. En la mirada de un ser humano –tal como lo intenté mostrar en el capítulo II– radica siempre ya una exigencia implícita de resonancia; por tanto, no responder a ella significa un momento latente de repulsión. Sin embargo, las expectativas de resonancia pueden generarse de forma natural, social o discursiva y, como hemos visto, es posible incluso activar el sistema neuronal de un ser humano para ponerlo en una disposición resonante y en un correspondiente estado de apertura empática. Ahora bien, si la expectativa de resonancia se ve defraudada, esto tiene como consecuencia una experiencia extrema de alienación, como la que tenemos cuando aquellas personas con las que creemos estar vinculados por medio de ejes resonantes nos responden de manera sorpresivamente fría, hostil o indiferente en situaciones en que esperamos resonancia.

Puede encontrarse un ejemplo literario útil para ilustrar esta forma de ligazón entre el desprecio y la alienación en la novela psicológica *Anton Reiser*, de Karl Phillip Moritz, publicada en 1775. El protagonista –que, por decirlo de algún modo, está colocado en el mundo de forma "precaria"– tiene en sus días escolares la siguiente experiencia negativa, que resulta existencialmente importante para él:

> Estaba en una ocasión en casa de un comerciante de Hannover que solía mirar a otra persona, en lugar de a aquella con la que hablaba. Aquel hombre invitó a comer, mirando a Reiser, a otra persona que estaba en la habitación, y cuando Reiser, dándose por aludido, declinó cortésmente, el comerciante le dijo con un gesto desabrido: "¡No me he dirigido a usted!". Ese "¡No me

> he dirigido a usted!", con ese gesto desabrido, le causó tal impacto a Reiser que deseó que lo tragara la tierra. Ese "¡No me he dirigido a usted!" lo perseguía después por dondequiera que iba o que estaba, y se le transformaba o le temblaba la voz siempre que tenía que hablar con gente de un rango superior al suyo. Su orgullo jamás logró sobreponerse del todo.
> "¿Cómo puedes creer que a ti te inviten a comer?". Así interpretaba Reiser aquel "¡No me he dirigido a usted!", y en aquel instante se tuvo a sí mismo por tan insignificante, por tan despreciable, tan nulo, que su rostro, sus manos, todo su ser, se convirtieron para él en una carga, y, tal y como estaba allí, parecía el ser más tonto y necio, mientras que por otra parte, él percibía esa tontería y esa necedad de su comportamiento con más fuerza e intensidad que ninguna otra persona.
> Si Reiser hubiese tenido a alguien que se interesara de verdad por él y por su vida, quizá no le hubiesen mortificado tanto los incidentes de ese género. Pero así, su sino estaba ligado al sincero interés de otras personas, mas con ligaduras tan endebles que si una de ellas parecía desatarse, él temía de pronto que se rompiesen todas las demás y se veía entonces a sí mismo en el estado de quien ya no atrae la atención de nadie, teniéndose por un ser que todos han dejado de tomar en consideración. La vergüenza es un afecto como cualquier otro y es extraño que sus secuelas no sean a veces mortales.[7]

Es evidente que Anton Reiser tiene aquí una experiencia tanto de desprecio como de alienación, aunque no sea tan sencillo consignar en qué consiste exactamente la primera. Es notable, sin embargo, que la expectativa de resonancia que se activa primero (*se siente* interpelado, llamado) y que luego se ve defraudada (*no era él* a quien se llamaba) es experimentada de inmediato como una alienación que tiene efectos existenciales en su relación consigo mismo y con el mundo: su propio cuerpo se convierte en extraño y externo, se vuelve *una carga* (y lo mismo ocurre con su *rostro* y sus *manos*); se experimenta a sí mismo como colocado en el mundo a la manera de una *figura tonta y boba* o, para decirlo más elocuentemente, como arrojado a la basura. Y este estado incluso paradigmático de *estar arrojado en el mundo* es interpretado por el narrador, en el sentido de la teoría aquí desarrollada, como la ausencia de *hilos* que vinculen a Anton con el mundo y con otros seres humanos. La expectativa de resonancia decepcionada produce el silenciamiento de todos los ejes de resonancia (*el desgarramiento de todos los hilos restantes*); sobre todo, porque la interacción social fracasada también socava las expectativas de autoeficacia de Reiser, ya de por sí muy frágiles: teme volverse invisible y sucumbir a una muerte social.

7 Karl Phillip Moritz, *Anton Reiser*, Madrid, Pre-textos, 1998 [traducción modificada].

Las condiciones sociales en las cuales lo que se desvaloriza es la vivencia misma de resonancia constituyen quizás la forma de desprecio de más graves consecuencias. En una sociedad homofóbica, por ejemplo, se desprecia justamente la aparición de una resonancia homoerótica, de manera que los homosexuales sufren una coerción social a reprimir la resonancia, incluso en lo que respecta a su propio cuerpo. Aquello que los conmueve y los alcanza es lo que los vuelve dignos de desprecio. Aprenden a temer y a odiar justamente aquello que los interpela –o que les habla dentro de sí mismos–, y de esta manera se ven expuestos a una forma paradigmática de autoalienación que destruye la resonancia.

Dado que todas estas experiencias de reconocimiento y menosprecio tienen una importancia fundamental en la conformación y el mantenimiento de relaciones resonantes con el mundo, es preciso que una crítica de las condiciones de resonancia incluya también una crítica de las condiciones de reconocimiento.

Como ya anunciara, en los siguientes capítulos quiero investigar de qué manera y bajo qué formas la sociedad moderna ha institucionalizado esferas de resonancia. Por un lado, me propongo analizar cómo los sujetos intentan establecer ejes de resonancia en estas esferas y qué tipo de experiencias de resonancia tienen en ellas; por otro, buscaré identificar los potenciales de alienación y las fuentes de trastornos. La demarcación de las esferas de resonancia particulares tiene algo de arbitrario: mucho de lo que es válido para las relaciones de familia lo es también para la amistad; y en muchos terrenos, por ejemplo, en el trabajo o la escuela, se ponen en juego relaciones de resonancia tanto horizontales como diagonales. Es probable que esto sea cierto para todos los ejes de resonancia: siempre que se habla de relaciones con el mundo en un sentido abarcador, los mundos subjetivo, objetivo y social se tocan unos con otros; el concepto de resonancia se resiste tanto metafórica como conceptualmente a la idea de una parcelación de la relación entre el sí mismo y el mundo.

Sin embargo, la sociedad moderna está funcionalmente diferenciada en sus esferas de acción, y esto tiene como consecuencia que los correspondientes ejes de resonancia muestren en cada caso una relación primaria; en cada esfera (o en cada campo) siempre hay *una* determinada relación con el mundo en juego: en el trabajo remunerado, por ejemplo, las relaciones horizontales de resonancia aparecen solo con la mediación del trabajo conjunto "sobre el material" (independientemente de la naturaleza del mismo –física, espiritual, técnica o social–, incluso cuando se trata de relaciones con colegas, clientes o pacientes). Cuando se liberan de la centralidad de la actividad, ya no se trata de relaciones de trabajo, sino de relaciones de amistad. De manera similar, las prácticas religiosas se basan primariamente (al menos dentro del ámbito de validez de las religiones universales) en un concepto vertical de resonancia –más específicamente, en la idea de un vínculo de Dios, o del reino de los ancestros–; solo a la

luz de este eje de resonancia se establecen luego relaciones de resonancia horizontales (con la *comunidad de los creyentes*) y diagonales (por ejemplo, con el *vino*, el *pan* o los lugares sagrados y los templos).

Por lo tanto, la escisión de esferas debe comprenderse meramente como una heurística que debe servir para investigar, en lo que refiere a sus potenciales de resonancia y alienación, las relaciones con el mundo establecidas cultural e institucionalmente en la modernidad, y las estrategias de vida y acción de los sujetos vinculadas a ellas.

VII
Ejes horizontales de resonancia

I. LA FAMILIA COMO PUERTO DE RESONANCIA EN EL MAR TORMENTOSO

El modo dominante de asignación de recursos en las sociedades modernas es la competencia. La riqueza, los bienes, las oportunidades de vida, el poder, los privilegios y las posiciones, pero también el reconocimiento y el estatus, e incluso los amigos y parejas, se asignan y distribuyen en su mayor parte por medio de la competencia. Por consiguiente, para los sujetos modernos y, *a fortiori*, para los tardomodernos, el mundo suele aparecer como una "piscina de tiburones" en la que hay que ser más rápido y mejor que los otros. Quien pierde su capacidad de competir corre el riesgo de irse a pique y desaparecer del mercado. En principio, un mundo (social) así conceptualizado y percibido ofrece pocas superficies de resonancia; la competencia establece e institucionaliza relaciones con el mundo repulsivas o a lo sumo indiferentes: no se puede, al mismo tiempo, resonar y competir con los otros, excepto en el caso especial de las competencias deportivas o lúdicas.

Sin embargo, como campo esencial de contraste y como compensación irrenunciable para satisfacer la necesidad y la añoranza de resonancia, la cultura moderna (en principio, burguesa) ha establecido y conceptualizado la esfera contrapuesta de la *familia* que, para los sujetos, aparece como un "puerto de resonancia" (quizás el último) en un mundo de lucha y competencia que, por lo demás, se muestra como indiferente o incluso hostil.

La amplia difusión de este modelo dicotómico –por un lado, un espacio interno de relaciones familiares resonantes protegidas y, por otro, la "vida hostil" de la esfera pública– aparece en todos los planos de existencia cultural en las sociedades modernas tanto occidentales como no occidentales. En primer lugar, se lo encuentra en documentos culturales filosóficos, literarios y religiosos "clásicos", desde la Biblia hasta *El canto de la campana* de Schiller. Ya la historia bíblica de la Navidad –y luego también el folclore cultural navideño

basado en ella– escenifica la oposición entre un mundo social hostil (*Herodes*), en parte no participativo e indiferente, y un espacio familiar "sagrado" en el que domina la resonancia social entre María y José, y entre madre e hijo (y padres e hijo); también existe una resonancia vertical con la esfera de los ángeles y las estrellas, y luego se integra el mundo cósico y de las criaturas, compuesto por el buey, el asno, el establo y la cuna: en el triángulo sacro de la *sagrada familia* parece estar inscripta una historia de creación de resonancia profunda de la cual se ve excluido el mundo social adverso. En consecuencia, el espacio cultural occidental o cristiano celebra hasta hoy la Navidad como la fiesta de la familia[1] y, por tanto, como una fiesta en la que la repulsión y la indiferencia son superadas; y todo terapeuta de pareja y de familia sabe que en la Navidad suelen hacerse visibles los bloqueos de resonancia intrafamiliares y descargarse los potenciales de alienación.

La historia de la Navidad comparte la escenificación de una "fiesta de la familia" como un lugar de trascendencia existencial con casi *toda* producción cinematográfica de Hollywood (como también de Bollywood). De hecho, es asombroso con qué penetración los valores familiares resultan convocados una y otra vez, incluso en películas con hilos argumentales complejos y un nivel intelectual ambicioso (sobre todo en la *coda*); y esto en variantes completamente tardomodernas en lo que respecta a la inclusión en el puerto resonante de la familia. La cualidad central de estos valores, según creo, radica justamente en que proporcionan un anclaje de empatía, entrega, cariño, sentido y significado –en una palabra, de *resonancia*– en un mundo que, por lo demás, es dominado por criminales, ladrones, asesinos, traidores y extraterrestres, o por policías, políticos, periodistas y empresarios brutales.[2]

En el presupuesto o balance emocional de una cultura hiperindividualista y basada en la competencia, parece no haber ningún equivalente funcional para la esfera familiar de resonancia, y esta ausencia de alternativa se refleja regularmente en todas las encuestas que inquieren acerca del modelo de vida añorado, soñado o simplemente preferido por las personas (sobre todo jóvenes). La familia nuclear burguesa sigue siendo el ideal sin competencia entre las personas jóvenes, ideal frente al cual no tienen ninguna oportunidad visiones alternativas como las comunidades o el poliamor. Y, lo que es más, el amor, la pareja y los niños constituyen los puntos paradigmáticos de cristalización tanto de la

1 Eugen Ernst, *Weihnachten im Wandel der Zeiten*, Stuttgart, Theiss, 2007.

2 Incluso una película esencialmente sensible a la resonancia como *Dolphin Tale* (Estados Unidos, 2011), que retrata de una manera lograda relaciones alienadas –en especial en el sistema educativo– y la conformación de un vínculo de resonancia entre el ser humano y el animal o la naturaleza, no teme pregonar el eslogan chato y efectista de "la familia es para siempre" como moraleja.

promesa de felicidad futura (en los jóvenes) como de la ponderación de las fuentes actuales de felicidad (en los adultos), y también de la evaluación de aquello que fue importante de la vida (en los ancianos).[3] Sin lugar a dudas, también otros objetivos –ante todo profesionales y vinculados a la carrera, así como parámetros de éxito como los ingresos, el estatus y el prestigio– son importantes para las personas, pero las añoranzas de ligazón y resonancia parecen concentrarse de manera amplia y unidimensional en el espacio familiar; y parecen hacerlo aún con más intensidad cuando las esferas sociales restantes son percibidas como zonas de alienación dominadas por la competencia. Esta forma típico-ideal de la relación (tardo)moderna irreflexiva con el mundo se basa en última instancia (como lo muestran Eva Illouz y Arlie Hochschild)[4] en la idea de que el sí mismo lleva adelante y persevera en la lucha que tiene lugar en las "zonas de alienación" de la vida social justamente para asegurar, fortalecer y mantener el puerto de resonancia, esto es, las relaciones amorosas con la pareja y los hijos, que aparecen como el objetivo final.

También la lucha por la introducción del matrimonio homosexual y el derecho de adopción para las parejas del mismo sexo, que se desarrolla hoy en casi todas las regiones del mundo, parece confirmar la generalizada predominancia de la concepción de la familia como único puerto de resonancia: el derecho y la añoranza de constituir un "puerto" de estas características, en el sentido del triángulo familiar, ha desplazado de manera evidente a los proyectos de vida que promovía el movimiento homosexual temprano, que estaban marcados por formas de comunidad antiburguesas, promiscuas, alternativas.[5] De hecho, en lo que respecta a la diversidad de formas posibles de vida, la cultura moderna occidental parece ser más uniforme y monomaníaca que cualquier otra cultura conocida: a pesar de presentarse como abierta y tolerante con respecto a la diversidad de identidades (sexuales o de género) y en lo que refiere a los posibles objetos y formas del deseo, es monista en cuanto a la expectativa de vinculación en forma de pareja. Existe multiplicidad y tolerancia en lo que

3 Por ejemplo, según el estudio de los jóvenes realizado por Shell en 2010, el porcentaje de los jóvenes entre doce y quince años para los cuales "llevar una buena vida familiar" es un objetivo importante subió de un ya impresionante 85% en 2002 a un 92% en 2010 (véase Thomas Gensicke, "Wertorientierung, Befinden und Problembewältigung", en Shell Deutschland Holding (ed.), *Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich*, Frankfurt, 2010, pp. 187-242, cuadro 5.4).

4 Eva Illouz, *¿Por qué duele el amor?*, Buenos Aires, Katz/Capital Intelectual, 2012; Arlie Russell Hochschild, *Keine Zeit. Wenn die Firma zum Zuhause wird und zu Hause nur Arbeit wartet*, Opladen, Springer, 2006.

5 Véase al respecto, por ejemplo, Jürgen Martschukat, *Die Ordnung des Sozialen. Väter und Familien in der amerikanischen Geschichte seit 1770*, Frankfurt, Campus, 2013, pp. 327-362.

respecta a las posibilidades de elección de la pareja, pero domina la uniformidad en el mandato de elegir una pareja, es decir, en la forma de interacción y encuentro que conduce a la realización de una vida lograda. En el fondo, la tardomodernidad en especial ha deslegitimado y/o patologizado todos los modos de vida que no sean en pareja; por ejemplo, en la forma de abstinencia sexual individual, ermitaña o monástica colectiva, de comunidades de sacerdotes o guerreros, de comunidades matriarcales, etc. Cuando tienen lugar, estos modos de vida aparecen en general como desviaciones individuales o colectivas, no como diferencias viables.

Según creo, esta impresión de desviación o de *carencia* se basa en la idea moderna de que los seres humanos sin pareja o sin familia nuclear aparecen como privados de la posibilidad de tener y experimentar relaciones de resonancia. Esto, por su parte, está íntimamente vinculado con la creencia de que la sexualidad vivida "genitalmente" constituye el protofundamento físico de las relaciones de resonancia. Por tanto, el individuo sin pareja aparece como un *extraño,* cuyo difícil destino es perseverar en el *desierto* de un mundo sin resonancia. Sin embargo, a veces lo rodea también un aura misteriosa generada por la posibilidad de una relación extrasocial de resonancia que, como lo vimos, casi no puede formularse con coherencia sobre el trasfondo de una imagen racional y cientificista del mundo. Ella aparece en la idea de una vida en la naturaleza, o dedicada al arte o la religión. El *artista*, el *amante de la naturaleza* o el *creyente* son vistos como tres formas de existencia marginales pero *humanas* y, por lo tanto, como formas de existencia abiertas a la resonancia, puesto que se encuentran en vinculación con las esferas centrales de resonancia vertical de la modernidad. Volveré sobre esto más adelante.

En el centro de la imagen ideal moderna de la familia como puerto protegido de resonancia, se encuentran dos relaciones resonantes diferentes que son igualmente paradigmáticas. En primer lugar, está el amor *puro*,[6] *incondicionado* y *romántico* entre hombre y mujer (o entre dos compañeros íntimos) que, para Hegel, por ejemplo, constituye la quintaescencia de una relación resonante en la medida en que expresa la protoforma de la idea de *estar en sí mismo en el Otro*. Desde la época del sentimentalismo y el romanticismo, la relación íntima se conceptualizó (ideológicamente) como desligada del cálculo socioeconómico y de las restricciones corporativas, y así, en cierto sentido, se la *sacralizó*; de este modo, para la cultura moderna, la relación íntima alberga no solo una promesa de resonancia horizontal, sino también una promesa de resonancia *vertical*: incluso para Eva Illouz –quien critica la compleja mezcla (tardo)moderna del

6 Para la importancia de las concepciones de una "relación [de resonancia] pura" para el concepto moderno del amor, véase Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo,* Barcelona, Península, 1995.

cálculo socioeconómico con la emocionalidad romántica en la lógica de la elección de pareja y de la relación íntima–, el amor (apasionado) constituye la última fuente de *trascendencia existencial* luego de la pérdida del "orden de los mandamientos divinos".[7] Después de exponer, en las más de trescientas páginas de su gran libro sobre los padecimientos modernos provocados por el amor, las paradojas y contradicciones de la concepción y las *praxis* tardomodernas de la institución del matrimonio y de la emocionalidad de la relación, cierra su obra reconociendo el amor de pareja como la relación central de resonancia:

> el presente trabajo [...] concibe la capacidad de amar que moviliza la totalidad del yo como una capacidad fundamental para conectarse con las otras personas y prosperar, con lo cual representa un recurso cultural y humano de gran importancia. A mi entender, la capacidad para obtener un significado de las relaciones y las emociones se manifiesta mejor en aquellos vínculos que comprometen al yo en su totalidad y le permiten concentrarse tanto en la otra persona que se olvida de sí [...]. De hecho, el amor apasionado disipa las incertidumbres e inseguridades que son inherentes a casi todas las interacciones y, en ese sentido, ofrece una fuente muy importante para la comprensión y la manifestación de aquello que nos preocupa. Este tipo de amor nace del núcleo mismo del ser, moviliza la voluntad y sintetiza una variedad de deseos.[8]

De esta manera, el amor dirigido a una pareja íntima se convierte en la modernidad en una pasión personal,[9] en el lugar central de la relación yo-tú en el sentido de Martin Buber, dentro de un mundo dominado por relaciones impersonales, y también en el sitio central de manifestación de aquello que nos *conmociona*, nos *emociona* y nos *mueve*; no casualmente estos tres conceptos de resonancia constituyen el vocabulario ineludible en la mercantilización comercial de todo tipo de historias de amor.

Sin embargo, estas historias culminan por lo general con un "encontrar", con la unión de ambos compañeros y su reconocimiento recíproco como amantes, y aquí es donde comienzan los problemas de conceptualización de la familia como puerto de resonancia: la institucionalización del amor en la pareja puede comprenderse como un intento de convertir la experiencia "pura" de resonancia del amor, o del estar enamorado, en un *eje estable de resonancia* en el sentido definido antes; un eje que, también en la planicie de la cotidianeidad, permita y posibilite el aseguramiento de resonancia. Desde Giddens hasta Illouz y de

7 Eva Illouz, *¿Por qué duele el amor?*, *op. cit.*, p. 18.

8 *Ibid.*, p. 319.

9 Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.

Hochschild a Luhmann, todos los intérpretes científico-sociales del amor moderno tienen en claro que esta institucionalización es altamente problemática porque la cotidianeidad, la costumbre y la rutina se muestran justamente como enemigos de la sensibilidad a la resonancia, y porque la pareja se ha transformado en un campo central de conflicto en la vida moderna.

También por esta razón, *El canto de la campana* de Friedrich Schiller representa –como quizás ningún otro poema alemán– la concepción moderna de la familia como *puerto de resonancia*. En primer lugar, Schiller describe (poco sorpresivamente, desde la perspectiva del "joven") el extrañamiento respecto del origen en la pubertad y la necesidad de salir a un mundo en general adverso ("Para precipitarse, impetuosamente, en la vida / Y varar el mundo con su bastón de caminante / Regresa hecho un extraño a su hogar") y luego le canta a la singularidad de la experiencia de resonancia en la que *todo es color de rosas*:

Para descubrir ante sí,
Como una criatura celestial, la niña, convertida en joven doncella,
Maravillosa, en el esplendor de su juventud,
Con mejillas ruborizadas y recatadas.
Embarga entonces un anhelo desconocido
El corazón del muchacho, vaga solo,
De sus ojos brotan lágrimas y
Rehúye las filas revoltosas de sus hermanos.
Ruborizándose sigue los pasos de la chica,
Se siente feliz cuando ella le saluda.
Busca lo más hermoso que los campos pueden ofrecerle
Para adornar con ello su amor.
¡Oh! Tierno anhelo, dulce esperanza,
La época dorada del primer amor,
Cuando el ojo ve ante sí abierto el cielo
Y el corazón desborda de felicidad.
¡Oh! ¡Ojalá pudiera verdear siempre esa bella época del amor joven![10]

Contrariamente al deseo que se expresa en los dos últimos versos, Schiller hace terminar este tiempo de manera sorprendentemente brutal con la institucionalización de la relación en la boda:

10 Friedrich Schiller, "Canto de la campana", disponible en línea: <http://usuaris.tinet.cat/mrr/assignatures/textos/Schiller/die_glocke_tradu_cast.html> [N. del T.: se trata de una traducción de Macià Riutort i Riutort, realizada en Tarragona, España, en enero de 2005. La misma tiene el mérito de retomar y combinar otras traducciones existentes del poema].

¡Ah! La más hermosa fiesta de la vida de cada uno
También es la que pone fin a la primavera de nuestras vidas.
Con el cinturón, con el velo,
También se rasga la bella ilusión.
¡La pasión huye,
El amor debe permanecer!;
Cuando la flor se marchita,
Le llega al fruto el momento de crecer.[11]

Inmediatamente, siguen unos versos muy citados que no solo formulan de forma paradigmática la escisión familiar de los géneros en las esferas privada y pública, sino que también acentúan el contraste entre la familia resonante y el mundo social competitivo-repulsivo: "Al hombre le corresponde salir / a la vida hostil: / Debe obrar y luchar / Y plantar y producir / Servirse de ardides y quitar por la fuerza / Debe osar y apostar / Si quiere conquistar la felicidad".[12]

En los casi dos siglos que pasaron desde la publicación de este poema, la definición y la división de los roles y las esferas sexuales fueron puestas en cuestión y superadas; sin embargo, según creo, la dicotomía entre relaciones con el mundo resonantes y mudas cambió muy poco; y lo mismo es válido para la "solución" que Schiller propone al problema de la atenuación de la resonancia en el matrimonio. Junto con la relación del amor de pareja, en *El canto de la campana* se encuentra un segundo eje "puro" de resonancia: aquel entre la madre y el niño. "Porque es con sonido festivo y alegre / Que ella [la campana] saluda al recién nacido querido / En los primeros pasos de su vida / Que realiza en brazos del sueño. / En el seno del tiempo, duermen todavía / Sus destinos, los aciagos y los resplandecientes, / Mientras los tiernos cuidados del amor de su madre / Velan su mañana dorada".[13]

Es cierto que aquí también la división entre los géneros perdió, si no todo, al menos mucho de su peso: así como las mujeres exigen su lugar en las esferas sociales competitivo-repulsivas, los hombres insisten en tener participación emocional en las esfera de resonancia de la relación con los niños. Pero la idea de que la familia, en especial en lo que refiere a los niños, debe constituir un puerto paradigmático de resonancia no se ha modificado en absoluto; por el contrario, se fortalece aún más.

La idea de que los niños no deben ser reificados, instrumentalizados ni convertidos en objeto de relaciones mudas con el mundo no siempre ha sido obvia para la cultura moderna. Como bien lo analizó Philippe Ariès, hasta bien

11 *Ibid.*
12 *Ibid.*
13 *Ibid.*

entrado el siglo XVII la familia era una realidad económica y social, pero no constituía todavía un centro emocional de resonancia.[14] Así, los niños eran percibidos y tratados como fuerza de trabajo (potencial), previsión para la vejez y "pequeños adultos". E incluso cuando comenzaron a desplazarse de a poco hacia el centro de atención socioemocional de la familia –como lo muestra Ariès especialmente a partir del análisis de representaciones pictóricas–, siguieron siendo en gran medida *pedagógicamente instrumentalizados*:[15] como lo mostró Katharina Rutschky, desde la concepción defendida por August Hermann Francke –según la cual los niños están por naturaleza marcados y contaminados por el pecado original, por lo cual deben ser criados para el bien en una dura y trabajosa lucha–, pasando por la "guerra" de la Ilustración contra la irracionalidad de los niños y las pulsiones desenfrenadas, hasta la concepción del entrenamiento y la disciplina militar que debían imponerse con una dureza inflexible, puede trazarse la huella de una *pedagogía negra* que concibe la crianza como una lucha apremiante contra la "testarudez" y la voluntad irracional del niño.[16]

Sin embargo, a lo largo del siglo XX y, *a fortiori*, en la tardomodernidad, se impone la concepción opuesta –presente ya en las obras de Johann Amos Comenius y Jean-Jacques Rousseau– del niño como un ser digno de protección y amor, puro, inocente y "bueno", que va de la mano con una progresiva "sacralización" cultural de la niñez[17] y transforma al niño en punto de anclaje (el único) del hilo vibrante de resonancia de los padres. En la tardomodernidad, la inocencia y la protección de los niños parecen haberse convertido literalmente en el último momento de la "conciencia colectiva", en el sentido de Émile Durkheim. Los pedófilos se han vuelto el último objeto legítimo del odio colectivo; sus delitos provocan siempre de nuevo la indignación colectiva y la exigencia de castigos más severos, incluso de la pena de muerte. La añoranza de resonancia de la modernidad se focaliza en su concepción de la niñez sana y salva, intacta. La familia es conceptualizada como el puerto de resonancia dentro del cual los niños pueden sentirse amados, estimados, sostenidos y protegidos; se merecen todo el amor de sus padres (y del resto de los parientes).

El desplazamiento de este hilo de resonancia al centro de las relaciones resonantes con el mundo puede observarse especialmente en la reacción sociocul-

14 Phillipe Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987.

15 *Ibid.*

16 Katharina Rutschky (ed.), *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*, Frankfurt, Ullstein, 1977.

17 Viviana A. Zelizer, "Preis und Wert von Kondern: Die Kinderversicherung", en Doris Bühler-Niederberger (ed.), *Macht der Unschuld. Das Kind als Chiffre*, Springer, Wiesbaden, 2005, pp. 123-148.

tural ante la pérdida de un niño (este mismo hilo impregna el amor sustituto por los animales domésticos, sobre el que retornaré en el apartado sobre la naturaleza, en el capítulo IX). Desde una perspectiva histórica, la pérdida de niños (por enfermedad, hambre, guerra, etc.) es incluso un acontecimiento esperable, casi cotidiano; sin embargo, en la tardomodernidad se la concibe como la peor de las fatalidades posibles, puesto que parece ir de la mano con la pérdida de toda capacidad de resonancia. Los padres que deben enterrar a sus hijos (según los patrones interpretativos culturales vigentes) pierden su *relación responsiva* con el mundo; para ellos, el mundo aparece como negro, vacío, sin sentido, mudo, silencioso, hostil y frío; y la petrificación provocada es tan abarcadora que a los parientes y conocidos les cuesta mucho recuperar el hilo comunicativo con los padres de luto.[18]

En el horizonte de expectativas de la (tardo)modernidad, ambas relaciones –entre amantes y entre padres e hijos– constituyen los ejes de resonancia centrales y a menudo únicos de la relación con el mundo; ellos deben garantizar que el mundo nos responda como totalidad, que pueda "cantar" para nosotros. Sin embargo, en base a nuestras propias experiencias familiares y a estudios de la sociología y la psicología de la familia, sabemos que estos ejes de resonancia se ven terriblemente sobrepasados por esta expectativa y esta responsabilidad exclusiva.[19] La familia no puede satisfacer *estructuralmente* las demandas de resonancia dirigidas a ella (y concentradas en ella) cuando se la concibe como un puerto de resonancia singular en un mundo circundante que, por lo demás, es competitivo o indiferente. Cuando las restantes esferas sociales –la escuela, la profesión, la política, la economía, la calle, el mercado e incluso el gimnasio– son percibidas como espacios de competencia, lucha y conflicto, los constreñimientos a la acumulación y los imperativos a la optimización penetran despiadadamente en el puerto de resonancia de la familia, infiltrando los cálculos de acción y la fijación de objetivos, así como los "registros de respuesta" emocionales. Porque la familia, en efecto, no es solo el puerto de resonancia de la modernidad, sino también el centro organizativo y la instancia de atribución institucional de la acumulación de capital económico, social y cultural.

18 "Hablar una vez más de la calidez de la vida", como reza sintomáticamente el título de una compilación de textos sobre este tema que es muy leída y citada: Mechtild Voss-Eiser (ed.), *Noch einmal sprechen von der Wärme des Lebens. Texte aus der Erfahrung von Trauernden*, Friburgo, Herder, 2012.

19 Véase al respecto el texto muy instructivo de Vera King *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*, Wiesbaden, Springer, 2013; véase también Günter Burkart, *Familiensoziologie*, Konstanz, UVK, 2008; y también Ludwig Reiter *et al.* (eds.), *Von der Familientherapie zur systemischen Perspektive*, Springer, Berlín, 1997.

La lucha cotidiana por el tiempo y la atención (cada vez más escasos), así como la negociación de la distribución de tareas y de los fines colectivos de la acción, dificultan o impiden el encuentro en el modo de resonancia, que, por su parte, no solo (y quizás ni siquiera necesariamente) exige copresencia física, sino también una atención (cognitiva y emocional) compartida, la cual, en la era de la permanente fragmentación y diversificación mediática, se ha convertido en un bien escaso.

Pero en un mundo por lo demás orientado hacia la máxima diversidad de opciones y la libertad de elección, la conciencia del *estar dado al otro* o de *depender del otro* de manera recíproca y rutinaria puede fomentar la conformación de una relación repulsiva o indiferente. Las parejas casadas desde hace mucho tiempo –tal como la historia del cine lo ilustra con claridad– pueden desarrollar una *sordera de resonancia* recíproca o una indiferencia sin igual; esto se ve expresado en el hecho de que el cónyuge reacciona a la sonrisa, al chiste, la consternación o el dolor de su pareja con menos intensidad que a los de un extraño; en el hecho de que sus ojos, su rostro y su actitud corporal no expresan sino falta de interés. En una situación de este tipo, el efecto amplificador de la resonancia del enamoramiento –que hace que el mundo *comience a cantar* y se torne *colorido*– se troca en su contrario, es decir, en una atenuación recíproca de la resonancia: el hecho de que una cosa sea del interés del cónyuge, que algo lo conmueva o lo cautive, induce *per se* el desinterés del otro. A propósito de las reflexiones sobre la pubertad, ya mencioné que, a menudo (y quizás necesariamente, al menos de manera pasajera), los niños desarrollan una actitud repulsiva ante sus padres; y existen estudios psicoanalíticos que muestran la razón por la cual esto a veces se invierte.

En suma, hay muchos motivos para creer que el escenario del desayuno de Hannah representa mejor la realidad experiencial de las familias tardomodernas que la felicidad resonante de Anna; y, como mostraré en lo que sigue, la razón de esto no es tanto el fracaso personal o familiar, sino más bien la imposibilidad de conservar a largo plazo islas individuales de resonancia en un mundo circundante que se construye como repulsivo.

2. LA AMISTAD: LA EMOCIÓN HUMANA Y LA FUERZA DEL PERDÓN

La idea de que la familia por sí sola no puede satisfacer todas las expectativas (sociales) de resonancia de la modernidad –y, por tanto, la intuición de que precisa de un complemento– no es una experiencia nueva ni propia de la cotidianeidad tardomoderna; Friedrich Schiller ya se había dado cuenta de esto. Además de los lazos familiares evocados en *El canto de la campana*, cabe citar

otra clásica balada, *La fianza*, que habla de los lazos de la *amistad* y los hipostasia como el signo por antonomasia de lo humano.

De hecho, en el transcurso de la modernidad, la idea y la *praxis* de la amistad experimentan a la vez una transformación y una valorización. De manera paralela y casi simultánea con el establecimiento de la concepción moderna de la familia burguesa nuclear como puerto (cerrado) de resonancia, se desarrolla –primero en la literatura y la cultura del sentimentalismo– el concepto de amistad como afinidad electiva y anímica. Desde el comienzo, esta se basa en la idea del acuerdo, la vibración conjunta y el consonar de dos "almas", es decir, en una representación de resonancia, por lo cual esta idea se ofrece para definir el concepto: *dos seres humanos son amigos cuando entre ellos vibra un hilo de resonancia (que está hecho de simpatía y confianza)*.

A pesar de –o quizás justamente debido a– la centralidad de los dos ejes familiares de resonancia, la amistad abre horizontes de resonancia que claramente varían y amplían el espectro de las experiencias posibles. Para comprender esto, es útil considerar tres diferencias sistemáticas entre las relaciones de amistad y las familiares: en primer lugar, las relaciones de amistad no están institucionalizadas ni política ni jurídicamente. No tienen carácter de contrato y no van de la mano con derechos o deberes reclamables. No hay en la amistad ningún equivalente a la institucionalización del amor en la pareja.[20] Esto se condice con el hecho de que la amistad no es una unidad organizativa de lo social: por tanto, *como relación*, no cae bajo la coerción a la acumulación ni bajo la presión a la optimización; sin embargo, esto no excluye la posibilidad de que la amistad sea considerada por el sujeto como un *capital social* y que resulte así evaluada desde la perspectiva de la maximización de los beneficios y la optimización del tiempo.

En segundo lugar, precisamente por ello, las relaciones de amistad en general se escenifican y viven bajo la forma de encuentros *extracotidianos*; sirven también como descarga de la cotidianeidad profesional y familiar. Este es un aspecto decisivo de su cualidad resonante: como vimos, son sobre todo las rutinas y los constreñimientos cotidianos los que impiden o dificultan la entrada en el modo de resonancia. Los seres humanos tienden a verse conmovidos, movilizados o emocionados en contextos especiales, por fuera de lo cotidiano, mientras que en la cotidianeidad se ocupan de la gestión, el control y el dominio de relaciones mudas con el mundo. Por consiguiente, los sujetos modernos prefieren vivir las amistades en contextos afines a la resonancia: con amigos vamos a conciertos o

20 Sobre la cuestión de los deberes de lealtad ligados a la amistad y a su fundamento, véase George P. Flechter, *Loyalität. Über die Moral von Beziehungen*, Frankfurt, Fischer, 1944, y Hartmut Rosa, "Neigung verpflichtet – das schwierige Verhältnis von Treue, Verrat und Gerrechtigkeit", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nro. 42, 1994, pp. 1107-1114.

a la montaña o nos encontramos para charlar; en todo momento se sugiere aquí un modo de relación orientado a la resonancia (en contraste, con nuestros parientes debemos comprar, limpiar, hacer cuentas, planear y negociar).

En tercer lugar, y por último, las relaciones de amistad implican por lo general una barrera física de resonancia: en contraste con las relaciones familiares que –en el amor y también en actos de cuidado– permiten o requieren el contacto corporal, y por tanto convierten el contacto recíproco en algo inmediatamente físico, en los adultos la amistad suele terminar con los límites del cuerpo (con excepción de lo que ocurre en encuentros ritualizados limitados, como el abrazo). Entonces, más allá de situaciones sociales de emergencia y excepción, y en contraste con la relación familiar, la amistad no implica (al menos en la representación occidental moderna) ningún deber (duradero) de asistencia al otro. Como contraparte, las amistades son conceptualizadas como no exclusivas: uno puede tener varios amigos, pero no varias familias paralelas.

Quizá sea precisamente esta descarga triple de derechos y deberes, del contexto cotidiano y de la cercanía corporal (o el deber a ella), lo que convierte a la amistad –más allá y junto con las dobles relaciones amorosas de la familia– en un lugar paradigmático de la añoranza moderna de resonancia. Justamente porque no está institucionalizada y porque se encuentra liberada de deberes y coerciones relacionales, la amistad abre la posibilidad de una resonancia interpersonal "pura", lo que puede mostrarse con dos ejemplos literarios, uno actual y uno clásico. El ejemplo actual es *Amigos intocables* (*Intouchables*, Francia, 2011), que –como libro– se ha convertido en un *best seller* mundial y –como película– en un éxito de taquilla. La historia narrada toca el "nervio" de la añoranza tardomoderna de resonancia: muestra cómo en la amistad entre dos hombres muy diferentes (un empresario muy rico, viejo y discapacitado, y un inmigrante pobre, joven y que ha cometido delitos menores) acontece una transformación doble de relaciones con el mundo mudas en vínculos resonantes (el empresario encuentra nuevo ánimo para seguir viviendo y el joven inmigrante gana una nueva relación con el mundo de carácter positivo), así como también surge resonancia entre dos mundos sociales de la vida que están completamente separados.[21]

El ejemplo clásico es "La fianza",[22] que solo superficialmente trata del intento de asesinar a un tirano ("A Dionisio el Tirano se acercaba Mèros, que entre el

21 Curiosamente, esta amistad surge justamente a partir de un vínculo de *cuidado*: el joven se convierte (involuntariamente) en cuidador del viejo; esto *no* contradice la observación de que la amistad generalmente no implica un deber de cuidado; solo muestra que una amistad puede surgir a partir de casi todos los tipos de relaciones; véase Philippe Pozzo die Borgo, *Ziemlich beste Freunde. Ein zweites Leben*, Múnich, Hanser, 2012.

22 Friedrich Schiller, "La fianza", en *El Museo Universal. Periódico de ciencias, literatura, artes, industria y conocimientos útiles*, año 6, Madrid, 1862, p. 94.

ropaje / Un puñal ocultaba"). Para realizar un análisis categorial de los ejes de resonancia de la modernidad, vale la pena analizar este texto. En el centro emocional de la resonancia se encuentra la historia de una amistad extraordinaria. El amigo del asesino pone como garantía su vida y le consigue así un plazo de "tres días" para resolver deberes familiares urgentes, a saber, casar a su hermana. Si se lo interpreta desde la perspectiva de la teoría de la resonancia, esto se revela como una ilustración directa de una tarea central de la amistad: proteger o rescatar el puerto de resonancia de la familia. No sorprende pues que en este poema idealista el asesino no tome la oportunidad de salvar su propia vida a costa de la de su amigo: regresa cuando parece demasiado tarde, luego de haber sobrepasado el plazo debido a circunstancias externas adversas. Está dispuesto a sacrificarse en una muerte amorosa y morir junto con su amigo con tal de no quebrar el lazo de amistad ("El tirano cruel no se glorie / De que infiel a mi amigo faltar pude / Hiera a la vez dos víctimas / ¡Y del amor y la lealtad no dude!").

Lo destacable es que, en esta balada, Schiller concibe la amistad como la imagen originaria de la capacidad humana de resonancia; y en esta capacidad ve lo específico o lo esencial de lo humano por antonomasia. En el poema, que hoy en día suena excesivamente patético, la historia de los amigos es una demostración de que el hilo vibrante de resonancia es más fuerte que la peor amenaza de muerte ("En dulce abrazo unidos / Y de dolor y de placer llorando"), y esto produce un verdadero mar de lágrimas entre los presentes ("No hay ojos que las lágrimas detengan"): como señalé más arriba, las lágrimas son la expresión paradigmática de las experiencias de resonancia. Schiller potencia aún más esta idea cuando relata que Dionisio –la encarnación del *corazón frío* cuya relación con el mundo está definida por la repulsión y la indiferencia ("Del tirano el sarcasmo no menguaba")– tiene una experiencia de resonancia que lo convierte en humano ("Su pecho agita un sentimiento humano"). El ejemplo de los dos amigos, de su amistad, torna la relación con el mundo del tirano en potencialmente resonante:

Llega la extraña nueva hasta el tirano,
Su pecho agita un sentimiento humano
Y hace que ante su trono entrambos vengan.

Luengo rato admirando
Contémplalos Dionisio atentamente,
Exclamando después: "¡Habéis logrado
Domar mi corazón, y ciertamente
No es la felicidad ilusión vana.
Ahora permitidme

Que a vosotros unido yo me vea,
Y que el tercero en vuestra alianza sea!"

La idea de la secuencia final –ser incluido en el lazo de amistad por simple pedido del monarca– suena algo extraña; pero, si se la lee como un deseo del rey de ser aceptado en la comunidad de los capaces de resonancia, se muestra como una consecuencia plausible de la transformación de su relación con el mundo.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver este poema excesivamente idealista con la forma tardomoderna de la amistad como esfera (potencial) de resonancia? Si lo traje a colación aquí es porque los ejes de resonancia solo pueden conformarse cuando se ponen en juego valoraciones fuertes y culturalmente establecidas y "practicadas", es decir, cuando los sujetos están convencidos de que se vinculan con algo genuinamente *capaz de responder*. Los ejes de resonancia cultural precisan la articulación (poética e imaginativa); deben estar incorporados en el *imaginario social* de la *praxis* de la sociedad. Y los poemas clásicos, como así también todas las otras narraciones, películas, imágenes, formas de comportamiento y artefactos, contribuyen a la articulación y al anclaje cultural de estas representaciones que escenifican el "valor de resonancia" de la amistad y lo replican e institucionalizan en las prácticas cotidianas; por ejemplo, a través de álbumes de poesía o de tarjetas de felicitación.

Las amistades se muestran como conceptualmente irrenunciables para la viabilidad y la estabilidad de las condiciones modernas de resonancia porque permiten abrir las *mónadas de resonancia* generalmente cerradas de las familias: son, en cierto modo, las *ventanas* entre la familia y un mundo social adverso; permiten la conformación de líneas de resonancia hacia el mundo, y estas se tornan especialmente importantes cuando los ejes de resonancia familiares están bloqueados. Gracias a sus amistades, hombres y mujeres, pero también niños y adolescentes, disponen de otros hilos de resonancia no institucionalizados, siempre contingentes, con el *mundo social de allí afuera*; de este modo, el mismo pierde su carácter exclusivamente indiferente o repulsivo. Cuanto más frágiles, inseguras y contingentes se vuelven las relaciones familiares, tanto más importantes son los hilos secundarios de resonancia: los sujetos tardomodernos aseguran su vivacidad y sus relaciones familiares a través del intercambio con buenos o "mejores" amigos; de esta manera, intentan poner a salvo su capacidad de resonancia en caso de que sus familias se resquebrajen. Esto forma parte del vocabulario comportamental de la vida práctica de la tardomodernidad.[23]

23 En su ensayo sobre la importancia y las formas de la amistad (femenina) en los círculos literarios alrededor de 1800, Elisabeth von Thadden mostró que esta *praxis* es en efecto moderna, pero no necesariamente tardomoderna; "Die Erfindung der

Las relaciones de amistad de muchos años, que a menudo se remontan a la época escolar, fundan algo así como un hilo *biográfico* de resonancia. Como testigos de nuestra vida, los viejos amigos tienen la capacidad de ponernos en contacto con nuestras propias biografías cuando, en momentos difíciles o de cambio, sentimos que perdemos el contacto con nuestro sí mismo más temprano; pueden fundar un hilo de continuidad y coherencia cuando la propia vida amenaza con fragmentarse. Por tanto, los amigos operan a menudo como "catalizadores de resonancia" cuando en nuestras relaciones fundamentales con el mundo –esto es, en las esferas de la familia y la profesión– todo parece petrificarse. A menudo tenemos la experiencia de que podemos ponernos en contacto con nosotros mismos a través de los buenos amigos.

Como ya lo intenté mostrar, esta forma de amistad se distingue de manera esencial de la relación con los meros *conocidos*, la cual se acobarda ante esas "resonancias profundas" al orientarse más bien hacia la acumulación de capital social. Seguimos la lógica de esa acumulación de capital siempre que buscamos encuentros sociales (solo) porque los contactos son importantes para nosotros. En los hechos, estas formas de relación que pueden distinguirse estrictamente en términos analíticos a menudo se mezclan hasta ser indiferenciables: los conocidos pueden mutar momentánea e incluso duraderamente en amigos, y muchas veces las amistades se enfrían y se conservan como relaciones de mero conocimiento (y como acervo de capital).

Ahora bien, la amistad genuina solo puede cumplir con las "funciones de resonancia" que se le adscriben cuando es una relación de respuesta dotada de una fuerza de contradicción: las amistades tardomodernas tienen en general un carácter reflexivo, es decir, se reproducen en y a través de la verbalización de puntos de vista y posiciones. En ellas se "negocian" formas de vida y de *praxis*. Por ello, al acontecer resonante de la amistad le es inherente la *irritación* y la *pelea*.

Precisamente porque los amigos pueden conmoverse y movilizarse, también pueden dañarse rápidamente unos a otros, tanto de forma intencional como no. A las lesiones de este tipo los sujetos reaccionan casi mecánicamente con un cierre y endurecimiento protector, es decir, impidiendo la vibración del hilo de resonancia. A menudo esto sucede temporariamente, y el endurecimiento, que en el sentido de la teoría desarrollada aquí es una alienación, pronto vuelve a aflojarse. Por el contrario, si tiene lugar un endurecimiento duradero, si los (ex)amigos *no tienen nada más que decirse*, entonces se proponen no ser alcanzados, movilizados ni conmovidos por el otro; es decir, entran en un modo de indiferencia o incluso en una relación repulsiva. En este punto entra en juego

---

Freundschaft: Nenn mich Schwester. Um 1800 wurden die Frauen im Namen der Freiheit endlich beste Freudinnen. Auch von Männern", disponible en línea: <http://www.zeit.de/2003/34/WK-Freundin>.

un nuevo momento muy importante en términos de la teoría de la resonancia, que es indispensable en la amistad, el amor y, en general, en todo lugar donde existan relaciones resonantes: la capacidad y el proceso del *perdón*.

El perdón, tal como expone Klaus-Michael Kodalle en su libro sobre el tema, es precisamente el proceso (bilateral) de fluidificación de una relación endurecida; es un proceso que permite a dos (o más) sujetos *encontrarse* de nuevo y, por tanto, restablecer su capacidad de resonancia.[24] Para ello, según el argumento de Kodalle –que se apoya a su vez en Kierkegaard–, ambas partes (tanto el victimario como la víctima) deben dejar de juzgar y de calcular: el perdón es el quiebre de la perspectiva calculadora –en términos morales, jurídicos o económicos– que se concentra en dirimir quién tiene razón y quién le debe qué a quién; en la terminología de Martin Buber, se trata de la transición de la *perspectiva Yo-Ello* a la *relación Yo-Tú*. Y, por tanto, no es casualidad que, tanto para Kierkegaard como para Kodalle, *los ojos* sean el medio de esta transformación sanadora de la relación. Como vimos, ellos son el órgano central de resonancia del ser humano, y es la *mirada que perdona* la que produce el restablecimiento tanto de la capacidad de resonancia como de la amistad en cuanto relación de amor y respuesta.[25] Para Kierkegaard, es justamente en esta fuerza del perdonar donde radica la posibilidad de superar una relación muda con el mundo, que también para él es fría e indiferente; el sincero pedido de disculpas logra desatar en el sujeto receptor un "estremecimiento santo".[26]

Si la posibilidad y la *praxis* del perdón son condiciones elementales de la capacidad humana de resonancia como tal, ello da pie a preguntas interesantes para el proyecto de una crítica de las condiciones de resonancia. Las instituciones sociales y las formas de interacción que se encuentran sistemáticamente dirigidas hacia el cálculo y el ajuste de cuentas *per se* no dejan ningún lugar para el perdón. En una sociedad cuyo modo dominante de interacción es la competencia y que, consecuentemente, coloca a los sujetos bajo la presión de la optimización en casi todas las esferas de la vida,[27] los conceptos de la absolución y el perdón (y del *poder empezar de nuevo* que resulta de ellos) tienden a perder su sentido: quien comete un error en la competencia se queda atrás, y quien se queda atrás se queda sin nada. Pedir perdón está tan fuera de lugar en la carrera como en la oficina de desempleo, en el examen final de la escuela, en la bolsa

24 Klaus-Michael Kodalle, *Verziehung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, Múnich, Fink, 2013, especialmente pp. 367-371.

25 *Ibid.*, pp. 71-86. Así, en la contraposición típico-ideal entre Anna y Hannah, es mucho más fácil asignarle a Anna una mirada *que perdona* y a Hannah una mirada *calculadora* que al revés.

26 Citado en *ibid.*, p. 223.

27 Hartmut Rosa, "Wettbewerb als Interaktionsmodus: Kulturelle und Sozialstrukturelle Konsequenzen der Konkurrenzgesellschaft", *Leviathan*, nro. 34, 2006, pp. 82-104.

de valores o en la balanza luego de una comilona. La creciente imposibilidad de pensar el perdón se torna aún más grave en la medida en que la sociedad tardomoderna tiene un concepto de *culpa* (subjetiva) en todos estos ámbitos: la "culpa" es nuestra cuando engordamos mucho, cuando no conseguimos trabajo debido a nuestra escasa educación, cuando caemos en la pobreza como jubilados por no haber tomado suficientes precauciones financieras, cuando no hacemos deportes, etc. Cuando una sociedad produce sistemáticamente "sujetos culpables"[28] sin instalar un lugar, una instancia o una *praxis* del perdón, socava quizás de manera sistemática la capacidad de resonancia (a esto apunta la argumentación desarrollada aquí). Para que sea posible un nuevo comienzo, quizá sea necesario un *desgaste* tanto individual como colectivo.

De hecho, la idea de que lo específico de la acción humana radica en *comenzar de nuevo* o *encontrarse de nuevo* con uno mismo en un nuevo contexto de acción, independientemente de las historias previas y de las lógicas de acción dadas antes, se encuentra también en la concepción de Hannah Arendt, quien afirma que el mundo (y, por tanto, la relación con el mundo) solo puede surgir a partir de esta forma de acción (resonante) *que perdona*.[29] Para Arendt, esta acción es sobre todo una acción *política*; y, consecuentemente, la política es la esfera central de resonancia o el eje por antonomasia de la relación del mundo de la modernidad. A esa esfera me dedicaré a continuación.

3. LA POLÍTICA: LAS CUATRO VOCES DE LA DEMOCRACIA

A diferencia de lo que ocurre en los campos de la amistad y el amor, en el *imaginario social* de la modernidad el potencial de resonancia de la política permanece más bien inarticulado; las expectativas y añoranzas de resonancia de los sujetos tardomodernos muy pocas veces se dirigen de manera explícita y consciente hacia el terreno de la acción política. Una causa fundamental de esto puede radicar en que la concepción liberal individualista de la democracia se impuso ampliamente en el repertorio cognitivo de la sociedad moderna occidental. Según esta concepción, la política es el campo (a menudo antagónico) de descarga de conflictos de intereses, y a la democracia le corresponde la tarea de canalizar el proceso de toma de decisiones de manera justa e imparcial por medio de la suma de los intereses particulares y la conformación de compromisos. En esta perspectiva, la relación con el mundo fundada en y a través de la política es

28 Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 296-300.
29 Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

predominantemente *muda*; de lo que se trata en ella es de imponer o defender los propios intereses frente a otros contrapuestos (en luchas electorales y políticas, a través la conformación de coaliciones y la influencia de grupos de presión).

En consecuencia, se profundiza de manera casi dramática el problema del vínculo carente de resonancia –e incluso antagónico– entre el sujeto, las instituciones y las prácticas de las denominadas esferas públicas, problema que es inmanente a la concepción de la "vida hostil". A diferencia de lo que ocurría en la Antigüedad o la Edad Media, en la cultura moderna el orden social e institucional ya no aparece como deseado por Dios o entretejido por el espíritu; en consecuencia, los sujetos modernos no se experimentan a sí mismos en sus procesos vitales cotidianos como parte de un gran orden (resonante) de la existencia integrado significativamente ("*the great chain of being*" [la gran cadena del ser])[30] con el que se encuentran en una relación interna de respuesta y a partir del cual pueden definirse. Antes bien, consideran las condiciones colectivas bajo las cuales actúan como resultado contingente, al menos en parte, de procesos históricos de construcción y negociación; más particularmente, como el resultado de innumerables conflictos de valores e intereses. En la medida en que estas condiciones restringen los campos de maniobra de la acción y la libertad de los individuos, son experimentadas por ellos como algo externo; son encontradas como dadas y determinadas por fuerzas ajenas, como parte de un mundo "alienado" que se les opone.

En la práctica cotidiana experimentamos esta forma de relación con la esfera pública cuando nos peleamos con la *burocracia* o con las autoridades –desde la oficina de impuestos hasta la de tránsito, desde la oficina de desempleo hasta las autoridades escolares–, pero la misma también se manifiesta cuando se les achaca o incluso se les *atribuye* las regulaciones de la vida cotidiana a "los que están en Bruselas".

Las instituciones políticas y los políticos, en cuanto representantes de la esfera pública así conceptualizada, se perciben a menudo como *indiferentes* ("no se interesan por nosotros; no se ocupan de nuestras preocupaciones") o incluso como *repulsivos* (cuando se les reclama que "solo les importa su propio bolsillo"). A la inversa, los mismos políticos contemporáneos suelen representar y conceptualizar su acción no como una *acción de respuesta*, no como una reacción

30 Taylor lo explicitó en repetidas ocasiones; véase, por ejemplo, Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 40: "Una vez que la sociedad deja de tener una estructura sagrada, una vez que las convenciones sociales y los modos de actuar dejan de estar asentados en el orden de las cosas o en la voluntad de Dios, están en cierto sentido a disposición de cualquiera. Pueden volver a concebirse con todas sus consecuencias, teniendo la felicidad y el bienestar de los individuos como meta. La norma que se aplica entonces en lo sucesivo es la de la razón instrumental".

responsiva a un proceso colectivo y deliberativo de conformación de voluntades, sino como una reacción carente de alternativa, *dominada por coacciones fácticas* y por *constreñimientos a la adaptación* que emergen –por ejemplo– de la esfera económica. En este sentido, no hay ninguna diferencia entre *el canciller del "basta"*, Gerhard Schröder, y *la canciller de la "ausencia de alternativas"*, Angela Merkel. El *hilo de resonancia* entre la política o los políticos y los ciudadanos se revela entonces como recíprocamente bloqueado: ambos lados se influyen, estorban y manipulan mutuamente, pero por lo general no se alcanzan, movilizan ni conmueven; la relación de representación es rígida y endurecida, y casi no conoce formas de fluidificación.

Sin embargo, en el fondo, una conceptualización de estas características del mundo público constituye una *degradación* sumamente complicada del orden democrático. A lo largo de los siglos, la democracia se ha convertido en una promesa, una palabra, un fin añorado e incluso en una forma de vida (por ejemplo, en las concepciones de John Dewey y Alexis de Tocqueville),[31] que logra aún hoy despertar el entusiasmo de las masas en muchos lugares del mundo. Esta promesa consiste en lograr *asimilar transformadoramente* las estructuras e instituciones de la vida pública a través de la política democrática y en que sus representantes, quienes *gobiernan*, puedan entrar en una relación de respuesta con los sujetos. Dado que una de las ideas fundamentales y constitutivas de la modernidad es que los seres humanos están en condiciones de determinar por sí mismos el orden político y económico en el que viven y actúan, y de esa forma configurar (democráticamente) la sociedad, ellos pueden experimentar ese orden como una esfera de resonancia responsiva y reactiva, y asimilarlo transformadoramente como su propio orden. En las palabras del filósofo Bernd Ladwig: "Los seres humanos modernos están colmados por el sentimiento de que su destino es autolegislarse. Por tanto, quieren poder (re)construir racionalmente su mundo como un mundo hecho por ellos mismos. Quieren poder comprender las estructuras, instituciones y procesos del mundo moderno como encarnaciones de su voluntad reflexiva".[32]

Según la reflexión de Ladwig, quien sigue a Habermas (y a Hegel), cuando las ciudadanas y los ciudadanos se comprenden a sí mismos como los autores de las reglas y las leyes que los obligan, y no solo como los receptores o desti-

31 John Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Morata, 2004; John Dewey, *Democracia y educación*, Madrid, Morata, 1975; Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, Akal, 2007.

32 Bernd Ladwig, "Moderne Sittlichkeit: Grundzüge einer 'hegelianischen' Gesellschaftstheorie des Politischen", en Hubertus Buchstein y Rainer Schalz-Bruns (eds.), *Politik der Integration. Symbole, Repräsentation, Institution*, Baden-Baden, Nomos, 2006, pp. 111-135.

natarios de las mismas, experimentan el orden político-administrativo no (solo) como un ámbito determinado por fuerzas ajenas, sino también como una zona de resonancia civil-societal. Según creo, la considerable resistencia –también emocional– con la que chocan las regulaciones y normativas de la Unión Europea ("los de Bruselas") tiene lugar porque Europa, a diferencia de los espacios de resonancia político-cultural de los Estados nacionales individuales históricamente establecidos, aún no es percibida como una zona resonante de este tipo; no importa lo buenas o malas que sean estas regulaciones en particular.

Sin embargo, creo que la interpretación que sugieren Habermas y Ladwig –según la cual la democracia permite a los ciudadanos "entender racionalmente" el orden colectivo y su participación en el mismo– no es suficiente para comprender de forma adecuada ni la función ni el modo de funcionamiento de la democracia como esfera colectiva de resonancia. Antes bien, la democracia moderna se basa ante todo en la idea de que la forma de la política le otorga *una voz* a cada individuo *y lo vuelve audible*; de esta manera, el mundo políticamente configurado se convierte en expresión de esta polifonía productiva.

Como lo mostró Nancy Love de manera magistral en su libro *Musical Democracy*, no es casual que el lenguaje de la democracia esté atravesado por metáforas musicales; no solo se habla de voces, sino también de armonía, disonancia, concentración, orquestación, discordancia, sintonías, etc.[33] Al mismo tiempo, Love muestra que la cuestión acerca de cómo es vivenciada y configurada la esfera de la democracia depende decisivamente de cuál de las cuatro interpretaciones posibles del concepto de voz[34] (política) se toma como base.[35] (1) En la comprensión dominante y liberal-individualista de la política, la voz es considerada como el voto *otorgado* en el acto eleccionario; este voto es sumado como la "voz muda" con los votos de los otros. Como ya expuse, de esto resulta una comprensión muda y calculadora de la política, según la cual esta última prácticamente no dispone de cualidades de resonancia. Esta comprensión convierte la "voz del pueblo" en el problema aritmético del recuento de votos. (2) En cambio, en la comprensión de la política de Ladwig o Habermas, el voto se convierte en una voz deliberativa, racional y verbalizada que apunta a la argumentación racional y al testeo crítico de posiciones e intereses. Como argumenta

33 Véase también, por ejemplo, el análisis de Julia Simon de la concepción "musical" de la democracia de Jean-Jacques Rousseau: "Singing Democracy: Music and Politics in Jean-Jacques Rousseau's Thought", *Journal of History of Ideas*, nro. 65, 2004, pp. 433-454.

34 Aquí el autor realiza un juego de palabras con el término alemán *Stimme*, que significa tanto voz como voto o sufragio. En español, la expresión "tener voz de voto" también articula estos dos significados. [N. del T.]

35 Nancy Love, *op. cit.*, pp. 1-16.

Love, siguiendo a William Connolly, dado que este concepto es unilateralmente cognitivista y en cierto modo "descorporeizado", desestetizado y desemocionalizado, le faltan las cualidades "viscerales", corporales y sensoriales implícitas en el concepto de *voz*, que son muy importantes para comprender el acontecer democrático.[36] (3) Por tanto, según Love, no es casual que la música desempeñe un rol tan importante no solo en la escenificación política sino también en la vida civil, democrática y participativa; esto puede verse, por ejemplo, en los himnos (nacionales), en las canciones de trabajadores y de protesta, y en expresiones estéticas de las subculturas. Por esta razón, Love propone entender las voces democráticas en un sentido más abarcador, no como *votos emitidos*, como *palabras o lenguaje*, sino como una suerte de *música* o *canto*.[37] La cualidad resonante de la democracia solo puede comprenderse cabalmente desde esta perspectiva.

Como intenté mostrar en el capítulo III, la música como medio se caracteriza por el hecho de que permite (e incluso sugiere) modular, moderar y transformar la propia forma de relación con el mundo en la participación estética.[38] Si se concibe el proceso democrático como música en este sentido, entonces este implica la constante modulación y moderación tanto de la relación colectiva con el mundo como del propio rol en la misma. La democracia se convierte entonces en una esfera viva de resonancia en la que los sujetos se hacen escuchar y también pueden ser alcanzados y transformados por el "canto" de los otros. "La música de los movimientos sociales revela y descarga nuevas energías de una sociedad civil resonante [...]. Este modo de pregunta y respuesta combina la individualidad con la comunidad, la espontaneidad con la estructura, y refleja los procesos democráticos radicales".[39]

La idea de que un "esteticismo democrático" de esta clase puede volver resonante la relación política con el mundo de todos los ciudadanos también aparece formulada por George Kateb, cuando señala que la democracia genera una "receptividad y responsividad máxima respecto de las personas, los acontecimientos, las situaciones, las condiciones, los patrones y los encadenamientos del mundo".[40] En este sentido, la democracia ya no significa solo y en primer

36 *Ibid.*, p. 8.

37 *Ibid.*, p. 11.

38 Curiosamente, también Jürgen Habermas adscribe esta misma cualidad a las experiencias estéticas: "transforman las relaciones establecidas entre el sí mismo y el mundo"; Jürgen Habermas, "Questions and Counterquestions", Maeve Cooke (ed.), *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge, Blackwell, 1985, p. 415; véase al respecto también Nancy Love, *op. cit.*, p. 42.

39 Nancy Love, *op. cit.*, pp. 14 y ss.

40 George Kateb, "Aestheticism and Morality: Their Cooperation and Hostility", *Political Theory*, nro. 28, 2000, p. 31; véase Nancy Love, *op. cit.*, p. 10.

lugar la negociación y el debate de pretensiones (de derecho) y conflictos de interés, sino un proceso de sensibilización para la diversidad de voces en cuanto perspectivas, formas de existencia y relaciones con el mundo.

Una concepción de la acción democrática y política de estas características puede encontrarse en los escritos de Hannah Arendt, quien –de manera más rotunda que Love o Kateb– subraya el aspecto de autoeficacia orientada a la configuración y asimilación transformadora que es característico de la acción resonante. La idea de que la voz del ciudadano que actúa democráticamente es genuinamente musical en el sentido aquí desarrollado se expresa, por ejemplo, cuando Arendt afirma explícitamente que, en la acción política, lo importante es "cómo se supone que debe parecer y sonar el mundo en cuanto que mundo".[41] Esta manera de generar resonancia política, para Arendt, alberga no solo una cualidad *transformadora del mundo*, sino incluso un carácter *creador* de mundo; solo ella garantizaría la esperanza de "que nosotros, que no provenimos del desierto pero vivimos en él, podamos transformarlo en un mundo humano".[42]

Curiosamente, la investigación actual sobre la felicidad proporciona fuertes indicios empíricos de que la satisfacción de vida de los seres humanos está correlacionada con sus posibilidades de participación democrática y política. Lo importante no es tanto el *output*, es decir, la satisfacción individual con los *resultados* de la acción política, sino más bien el *input*, esto es, el proceso inclusivo del configurar político: "Es evidente: quienes viven en países con instituciones democráticas abarcadoras están esencialmente satisfechos con sus vidas bajo esas condiciones. El 'efecto de felicidad' de la democracia es, por tanto, considerable", resume el economista suizo Bruno S. Frey.[43]

La política democrática entendida en este sentido, como una esfera vital de resonancia de la modernidad, de ninguna manera apunta a la superación de la diversidad en la unisonancia identitaria. Como ya mostré, la resonancia (etimológicamente) *no* significa armonía, unisonancia ni consonancia, sino

41 Hannah Arendt, *Cultura y política*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2016, p. 52.

42 Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997. Esta referencia se la debo a Paul Sörensen, quien en su brillante tesis doctoral (*Entfremdung als Schlüsselbegriff einer kritischen Theorie der Politik: Ein Systematisierungsversuch im Ausgang von Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis*, Jena, 2014) sondea de manera clara y diferenciada las posibilidades de una reasimilación política transformativa de un mundo político que se experimenta como alienado.

43 Bruno S. Frey, "Das Projekt der Volksherrschaft: Macht Demokratie glücklich?", *Neue Zürcher Zeitung* del 08/03/2013; para la base de evidencia empírica, véase Bruno S. Frey y Alois Stutzer, "Happiness, Economy and Institutions", *The Economic Journal*, nro. 110, 2000, pp. 918-938.

un proceso de *respuesta*, *movimiento* y *contacto*. Sobre todo en la política, esta resonancia implica también la *contradicción sonante*; a la teoría de la resonancia le concierne precisamente la diferencia entre esta última y el *oponerse mudo* a las condiciones petrificadas, que parece haberse convertido en un rasgo dominante de la modernidad tardía. Un abordaje de la democracia desde la teoría de la resonancia se mueve entonces *entre* las concepciones asociativas y disociativas de lo político que fueron diferenciadas, entre otros, por Oliver Marchart (siguiendo a Arendt por un lado y a Carl Schmitt por otro).[44] En su acentuación de la contradicción, la visceralidad y la diversidad de voces, tiende a la concepción disociativa; pero en la idea de la armonía y la relación de respuesta conmocionante, incluye la visión asociativa y republicana de la *acción conjunta*, así como la idea de la *asimilación transformadora* y productiva de las esferas públicas y las instituciones.[45]

Sin embargo, la historia y las formas de manifestación del fascismo, en especial del nacionalsocialismo alemán, ponen en evidencia lo peligrosa que puede ser la añoranza de resonancia política para el reconocimiento y la protección de la diferencia, y también muestran lo corta que es la distancia entre la idea aquí presentada de una concepción *responsiva* de la resonancia, que no solo admite sino que incluso exige la *contradicción*, y entenderla como *eco* identitario. Desde mi perspectiva, es indudable que el éxito político del fascismo, y en especial del nacionalsocialismo, obedece justamente a que estos movimientos políticos sabían apelar a la añoranza de resonancia, ampliamente extendida y profundamente enraizada en el ser humano: en y a través de estos movimientos, la política parecía responderles de nuevo a los simples ciudadanos; literalmente, hacía sonar y vibrar el mundo. En las canciones, las antorchas, los desfiles y los mitines de masas, con los juramentos festivos y los uniformes, los nazis escenificaban un tremendo espectáculo de resonancia que podía conmocionar de forma "visceral" e inmediata a las personas; en una esfera de resonancia (identitaria), escenificaban literalmente "la unidad del pueblo".

Entonces, ¿debe descartarse acaso, de una vez y para siempre, en términos morales y filosófico-sociales, la concepción de la política democrática como un espacio de resonancia? Yo creo que no. Por un lado, la teoría de la resonancia brinda un instrumento metodológico para comprender los *modos y mecanismos de funcionamiento* de esos movimientos políticos; pone en evidencia las limitaciones de un análisis que se concentre solo en las constelaciones de intereses y en la crítica de la ideología. Por otro lado, con una mirada más detenida, se

44 Oliver Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlín, Suhrkamp, 2010.

45 Me parece que la concepción de Nancy Love también apunta a una integración similar de esas dos tradiciones.

hace evidente que el nacionalsocialismo no puede describirse como un caso de relación (política) resonante con el mundo, sino más bien como un ejemplo paradigmático de una *patología* de resonancia. Desde el comienzo, este movimiento no se basa en una relación resonante, sino en un vínculo paradigmáticamente *alienado* con el mundo: los rituales escenificados de resonancia antes descriptos fueron construidos como *oasis* en un mundo profundamente repulsivo; eran posibilitados y sostenidos por la concepción ideológica de un mundo hostil y darwinista, en el que primaba la lucha de razas y la despiadada selección de los más fuertes; la añorada comunidad de resonancia del "pueblo" se basaba en la idea de una marginalización y "erradicación" carente de empatía de todos los *otros* (judíos, eslavos, bolcheviques, comunistas, socialistas, homosexuales, discapacitados, etc.). La apariencia de resonancia que resulta de ello se logró como contraparte de la negación de la empatía ante todo lo no idéntico; a la inversa, se sustentaba en la convicción desilusionada de que "todos los otros" tenían intenciones malvadas y hostiles con relación a los nazis o los alemanes, de que se trataba de "triunfar o perecer". Por tanto, la relación con el mundo del nacionalsocialismo no es de ninguna manera resonante, sino completamente repulsiva; está dominada por representaciones y experiencias de indiferencia y hostilidad despiadada. La política de los nazis no fundaba una relación responsiva con el mundo; solo escenificaba una cámara de eco para una comunidad imaginaria del pueblo.

Si se admite esta interpretación de la relación nacionalsocialista con el mundo, entonces me parece que el nazismo no debe entenderse como una exhortación a no exaltar la teoría de la resonancia, sino más bien como una advertencia sobre ciertas condiciones de resonancia que instauran oasis resonantes (o aún peor, *cámaras de eco*) de forma aislada, con una escenificación política y/o estética, para satisfacer las añoranzas de resonancia en medio de relaciones con el mundo que, por lo demás, son mudas, repulsivas o indiferentes. Como lo mostraré más adelante, las relaciones tardomodernas con el mundo se asemejan mucho a esta situación: las esferas del arte, la naturaleza y la religión son instauradas justamente como oasis resonantes (sin duda *genuinos*) en un mundo social que, en lo demás, se caracteriza por la indiferencia y la competencia.

Según su naturaleza, los oasis de resonancia son apolíticos porque no están orientados a la configuración colectiva y dialógica del mundo. Sin embargo, la necesidad de una forma resonante de configuración política sigue existiendo y está profundamente enraizada en los *imaginarios sociales* y la sensibilidad a la resonancia de la modernidad.[46] Prueba de esto es que la palabra *democracia*,

46 Como lo sugiere Michael Tomasello, antropólogo e investigador de la evolución, es posible que esta añoranza de una configuración política conjunta del mundo esté basada en una necesidad humana fundamental, surgida evolutivamente, de cooperar a

como idea de añoranza, puede movilizar a las masas en casi cualquier lugar del mundo; e incluso en casos en que ha degenerado en una cáscara significante vacía (por ejemplo, en sitios en que los Estados o formas dictatoriales de gobierno se adornan con el mote de "democráticos"), aún sigue siendo considerada como la quintaesencia de lo que es digno de ser ambicionado. Pero también, y en especial, esta sensibilidad se expresa en las protestas recurrentes de inspiración republicana contra una política que se entiende a sí misma como administradora en un sentido jurídico y burocrático. En mi opinión, la añoranza de resonancia puede entenderse como la fuerza impulsora detrás de los movimientos comunitaristas y quizás también de las actuales corrientes "convivialistas".[47] Un índice de esto es el subtítulo del *Manifiesto convivialista*, que adquirió mucha notoriedad en el último tiempo, "declaración de interdependencia":[48] la interdependencia es opuesta a la independencia divisora y a la indiferencia. Pero la idea de una unión política "visceral" a la que le es inherente una fuerza transformadora de la relación con el mundo adquirió nuevas formas en las sonoras protestas de la denominada generación del 68 o en el movimiento ecologista. Esto se hizo especialmente patente con la atmósfera de excitación de fines de los años sesenta y principios de los setenta.

La revuelta de 1968 fue ante todo una revolución estética y musical; tomó fuerzas en gran medida de una *musicalización* de la política y de una *politización* de la música. Las canciones de los Rolling Stones, los Beatles, Pink Floyd, Grateful Dead, Jimi Hendrix y Bob Dylan tenían en común (más allá del plano textual) el hecho de que operaban como una protesta contra las relaciones "mudas" con el mundo de las instituciones establecidas y sus representantes. En las formas de expresión político-musicales de aquel tiempo (y también en aquellas inspiradas por la experimentación con las drogas), la juventud rebelde creía *escuchar* y *sentir* una nueva forma de relación *resonante* con el mundo que era colectivamente vinculante, aunque no logró verterla en leyes e instituciones políticas concretas ("mudas"). Con toda lógica, el sociólogo estadounidense de la música Bill Martin usa la expresión "escuchar al futuro" para referirse a su análisis de la música (progresiva) de esa era.[49] Pero quien describió más ade-

---

través de la comunicación, la toma de perspectiva y la conjunción de la atención; si esto fuera así, la política como esfera de resonancia sería históricamente irreversible; véase Michael Tomasello, *¿Por qué cooperamos?*, Buenos Aires, Katz, 2010.

47 Acerca del comunitarismo, véase Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt, Campus, 1998, pp. 417-559; acerca del convivialismo, véase Les Convivialistes, *Manifeste Convivialiste: Déclaration d'interdépendence*, París, Le bord de l'eau, 2013.

48 *Ibid.*

49 Bill Martin, *Listening to the Future. The Time of Progressive Rock, 1968-1978*, Chicago, Open Court, 1998.

cuadamente la expectativa y la experiencia de resonancia transformadora del mundo propia de dicha época quizá sea el influyente periodista de rock Paul Williams:

> Ya nada es como era. La revolución ocurre diariamente. "Creo que estamos aquí para estar juntos". Estas palabras fueron escritas sobre Woodstock, pero creo que tienen significado para nuestra existencia en todo el planeta. Estar aquí para estar juntos. En agosto de 1969 se reunieron casi medio millón de personas en el lodo, la lluvia y la basura para estar juntos y escuchar música. Después de ese festival, el mundo nunca volvió a ser como antes.[50]

En las décadas siguientes, la fuerza de transformación política de la música rock se hizo manifiesta una y otra vez en movimientos políticos y de la sociedad civil, y existen buenas razones por las cuales hasta el día de hoy los gobernantes autoritarios o totalitarios siguen temiendo y persiguiendo esta música y sus formas de escenificación, al tiempo que las fuerzas prodemocráticas intentan emplearlas incluso como armas.[51] No obstante, al menos en el espacio cultural occidental, la creencia y la confianza en la música pop y rock como fuerzas políticamente transformadoras y capaces de revolucionar la relación colectiva con el mundo se encuentran prácticamente extintas; la cultura popular devino predominantemente apolítica; ya no se comprende a sí misma como *avant-garde*, sino que intenta revivir el espíritu de los días pasados en diversas *olas retro* (del punk, el *rockabilly*, el *flowerpower*, etc.).

(4) Sobre la base de estas reflexiones, no es casual que la época que se propuso *animarse a más democracia*, en palabras de la declaración gubernamental de Willy Brandt de octubre de 1969, sea la que más se acercó a la concepción de la voz política como *música* o *canto*. En ella la resonancia política y la musical parecen tender a una convergencia. En el presente tardomoderno, en cambio, esta concepción tiene un poder de persuasión menor. Hoy en día, la voz política parece percibirse más bien como una *carcajada*, cuando no como un desesperado *grito de protesta*. La *carcajada* une a un público masivo frente a las pantallas de *shows* cómicos o satíricos, como el premiado y reconocido *heute-show* o su equivalente norteamericano, *The Daily Show*; el *grito de protesta* suena en las calles y plazas de los centros urbanos alrededor del globo, desde la estación de trenes de Stuttgart hasta el parque Taksim Gezi de Estambul, la plaza Tahrir de El Cairo,

50 Paul Williams, "Von hier aus können wir überall hingehen. Das Woodstock-Festival als erlebte Realität", en Peter Kemper *et al.* (ed.), *"but I like it": Jugendkultur und Popmusik*, Stuttgart, Reclam, 1998, p. 25.

51 Peter Wicke y Lothar Müller (ed.), *Rockmusik und Politik. Analysen, Interviews und Dokumente*, Berlín, Christoph Links, 1996.

la plaza de la Independencia en Kiev y la Iglesia de la Candelaria en Río de Janeiro, así como en todos los lugares en que los movimientos *Ocuppy* o *Indignados* se hacen escuchar. Ambas formas de manifestación de la voz pueden ser consideradas como formas de expresión de la alienación: son el resultado de una experiencia política del mundo en la que la propia voz parece no encontrar oídos ni respuesta, y donde incluso *el voto emitido* se volvió ineficaz.

Si la risa (cínica) y los gritos de la ciudadanía enojada con los políticos y las circunstancias políticas son las dos formas predominantes de manifestación de la voz política –mientras que el voto emitido (de los electores) pierde significado tanto en un sentido objetivo (la tendencia decreciente a la participación electoral parece ser firme, a pesar de contratendencias puntuales en elecciones muy peleadas) como subjetivo (los votantes y los no votantes tienen cada vez más la impresión de que *da lo mismo* a quién votan)–, entonces, como lo describió Colin Crouch, esto podría señalar de hecho el comienzo de una época posdemocrática. La *risa* (cínica) y los *gritos* no son solo formas de expresión antidemocráticas o al menos no democráticas; también indican un modo de relación repulsivo, poniendo en evidencia que se ha roto el hilo de resonancia entre los ciudadanos y la política.

En otro sitio intenté interpretar esta alienación política, en los términos de la teoría de la alienación, como una crisis doble, es decir, de la democracia en particular y de la política en general:[52] en primer lugar, según mi argumentación, la conformación de la voluntad y la toma de decisiones de por sí requieren de mucho tiempo porque, de acuerdo con su esencia –explicitada aquí en términos de la teoría de la resonancia–, ellas no se basan en la lógica de la votación, sino en un proceso responsivo de encuentro que implica la deliberación, la argumentación y el intercambio. Cuanto más pluralista es la sociedad, cuanto más extensas son sus cadenas de interacción y más complejas las materias a negociar, tanto más tiempo requiere dicho proceso. Ahora bien, dado que en una sociedad de la aceleración impulsada por la competencia y el mercado este tiempo ya no está disponible, la política debe eludir o silenciar el proceso genuinamente democrático (en la crisis del euro, por ejemplo, los parlamentos fueron degradados a "órganos de asentimiento"); o produce resultados que son anacrónicos porque las circunstancias se modifican más rápidamente que la ejecución de la acción democrática. Por otro lado, en la tardomodernidad, la posibilidad de la *conducción política* del desarrollo de la sociedad (que, por su parte, presupone la confianza en la *comprensibilidad* del mundo y la *atribución* responsable de consecuencias a actores) se ha tornado

52 Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 391-427; Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 357-373.

cuestionable: la política ya no aparece como el marcapasos de la sociedad, sino más bien como el cuerpo de bomberos *que va a la zaga* e *intenta salir del paso*.

Y, de hecho, con casi total independencia del carácter democrático, semidemocrático o autocrático de los que gobiernan en cada caso, puede observarse a escala global un hiato similar, que ya no separa las posiciones y corrientes políticas de *izquierda* respecto de las de *derecha* –como ocurría aún a mediados del siglo XX– sino *al pueblo del gobierno*. Esto es lo que ocurre en la plaza de Tiananmén en Pekín, en la plaza Tahrir de El Cairo, en la plaza Azadi de Teherán, en la plaza de la Independencia en Kiev, en el parque Taksim Gezi de Estambul, etc.: un pueblo que no se siente escuchado grita contra un gobierno "alienado" y a menudo repulsivo que reacciona *con violencia*. Los que protestan *quieren ser escuchados*, quieren sentirse y hacerse sentir, quieren una respuesta; lo que les importa no son tanto *contenidos* específicos (de izquierda o de derecha), sino más bien ser percibidos y reconocidos como un sujeto político con voz propia. Frente a esto, los puntos concretos de discordia parecen a menudo contingentes, y en casi ningún caso hay un programa político que una a quienes protestan. Curiosamente, esta situación se replica hoy incluso en una democracia que parece funcionar de manera tan ejemplar como la de la República Federal de Alemania: piénsese en la "ciudadanía enojada" que, por ejemplo, alza su voz contra el proyecto de la estación Stuttgart 21, contra la reforma educativa de Hamburgo o contra toda clase de grandes proyectos como los Juegos Olímpicos, la urbanización de Tempelhofer Feld en Berlín, o –en otro contexto– contra "la islamización de occidente"; estas personas no tienen una agenda política propia y no se encuentran cerca de ninguna facción o coalición política específica, sino que –ya sea en Hamburgo, Dresde o Stuttgart– están en contra de los *políticos* (parlamentarios) en general. La línea divisoria de la sociedad civil no corre entre la izquierda y la derecha, lo religioso y lo secular o lo económico y lo tecnicista, sino entre los "ciudadanos" y la "política", y, según creo, esto solo puede interpretarse como la expresión de una doble pérdida de resonancia.

Los políticos no nos escuchan; lo que queremos, sentimos y necesitamos no es importante para la política. Esta es la expresión paradigmática de un aspecto de esta pérdida de resonancia; la investigación político-cultural la diagnostica sintomáticamente como expresión de escasas o nulas *expectativas de autoeficacia política*.[53] Si esto señala un déficit en el lado e→mocional del hilo de resonancia, en una mirada más detenida se evidencia que el lado a←fectivo también está petrificado: en la medida en que son vendidos como *adaptaciones estructurales necesarias* o como *políticas que no tienen alternativa* porque obedecen a

53 Gian Vittorio Caprara *et al.*, "Perceived Political Self-Efficacy: Theory, Assessment, and Applications", *European Journal of Social Psychology*, nro. 39, 2009, pp. 1002-1020.

constreñimientos fácticos, los programas políticos no pueden conmocionar ni movilizar a los ciudadanos. La añoranza de resonancia que sienten los ciudadanos no se dirige entonces fundamentalmente –ni de manera secundaria– contra la política "elevada", sino más bien contra las *condiciones petrificadas* de un mundo social que ya no puede ser asimilado de manera transformadora. Bernd Ladwig, con atino, señala al respecto lo siguiente:

> Hoy en día está extendido el sentimiento de que todos estamos cautivos de interdependencias que surgen de nuestras acciones pero que con frecuencia se contraponen a nuestras intenciones: nadie está a favor del desempleo, pero las restricciones de la acción no permiten otras decisiones que aquellas que apuntalan la crisis de desocupación cuando se trata de sancionar el colapso económico.[54]

En el lugar de los sujetos políticos capaces de acción inherentes a la promesa fundamental de la época moderna, toma protagonismo el individuo impotente que se siente alienado no solo respecto de las condiciones económicas, sino también en relación con las circunstancias políticas: el mundo sociopolítico ya no le *responde*; le dicta reglas de acción y estructura en forma de constreñimientos fácticos que se plasman en las políticas del *TINA*[55] y el *Basta*.

Estas condiciones tienden a generar sus propias cámaras de eco en forma de olas vacías de resonancia política. Como lo ponen en evidencia ya la "globalización" del debate sobre las caricaturas de Mahoma publicadas por un diario danés, ya el *Stuttgart 21*, la *primavera árabe* o el movimiento *Occupy* (más allá de las diferencias fundamentales de estos movimientos), en un mundo tan conectado mediáticamente resulta muy fácil generar formidables olas de excitación, de indignación y de movilización política de carácter internacional que funcionan según la lógica de los sistemas físicos de resonancia. La resonancia horizontal que se produce así, sin embargo, solo tiene como suelo resonante la ira contra los poderosos o *contra las circunstancias* (o contra grupos específicos dentro de estas). De esta manera la voz propia puede hacerse audible, pero no desemboca en una asimilación transformadora del mundo social de carácter colectivo, en una transformación de la relación política con el mundo ni en una acción política conjunta capaz de producir una experiencia de genuina autoeficacia colectiva; por el contrario, estos movimientos se agotan (en el mejor de los casos) en el impedimento de un proyecto específico o en el derrocamiento de un gobierno o de una persona.

54 *Ibid.*, p. 111.

55 Abreviatura de la conocida sentencia de Margaret Thatcher *There Is No Alternative*, "no hay alternativa" (a su política).

Por lo tanto, este tipo de resonancia ligada a la indignación es deficitaria en dos sentidos en lo que respecta a la esfera genuina de resonancia política que intenté bosquejar. Por un lado, la resonancia de indignación no es democrática, al menos no *per se*. En el ruido producido por ella, muchas voces desaparecen y otras ni siquiera son audibles: la plaza y el pueblo no son idénticos, como lo pusieron en evidencia, por ejemplo, las elecciones de 2014 en Turquía o el plebiscito a propósito de *Stuttgart 21* en Baden-Württemberg; y parece existir una relación inversamente proporcional entre la *intensidad* de la indignación de un movimiento y su *sensibilidad a la resonancia* (lo que requiere de la contradicción). Por otro lado, las olas "vacías" de resonancia no superan la alienación respecto de las circunstancias sociales; antes bien, a menudo combaten la indiferencia paralizante solo con la intensificación del grado de repulsión, el cual, por su parte, puede fomentar un estallido de violencia. En la actualidad, sin embargo, todavía no puede verse de qué manera el espacio de resonancia conformado por olas de indignación puede extenderse a los *resultados* de la acción política que resulta de ellas (y que es a menudo explosiva, inconsistente e irracional); es decir, de qué manera puede tener lugar una reasimilación transformadora de las estructuras del mundo social, político y económico.

Sin embargo, esto no excluye la posibilidad de que el *grito deseoso de respuesta* que se deja oír en todos los movimientos mencionados pueda marcar el comienzo de una nueva era política, una era dispuesta a buscar y encontrar instituciones democráticas innovadoras que permitan establecer un espacio de resonancia política también bajo las condiciones de la conexión global. Quizás estas instituciones estén comenzando a nacer; quizás no lo hagan necesariamente en los grandes escenarios de la protesta, sino en nuevas formas de acción conjunta y configuración comunitaria, como, por ejemplo, en las prácticas experimentales de la *share economy* [economía compartida] o las *transition towns* [ciudades de transición], en nuevas corporaciones y comunidades creativas o simplemente allí donde los ciudadanos y las ciudadanas se reapropian de las instituciones de suministro de energía y de las infraestructuras, comprándolas como comunidad al mercado privado.[56]

En suma, esto significa que la conceptualización y la construcción de la política democrática como esfera de resonancia tiene muchísimos presupuestos y alberga un potencial considerable para la emergencia de *patologías* de resonancia. Sin embargo, creo que esta política sigue siendo imprescindible para que la relación moderna con el mundo no se vuelva del todo muda (o para que

56 *Einfach. Jetzt. Machen! Wie wir unsere Zukunft selbst in die Hand nehmen* [Simple. Ahora. ¡Actuar! Cómo tomar el futuro en nuestras manos]: así reza sintomáticamente el título de un exitoso "libro de actualidad" (véase Rob Hopkins, *Einfach*, Múnich, Oekom, 2014).

no lo siga siendo). El *primado de la política* por sobre las demás esferas valorativas y funcionales de la sociedad (como la economía, la ciencia, el arte, etc.), anclado de forma cultural y constitucional, no es solamente un remanente de la "vieja Europa", como lo sugiere la teoría de los sistemas, sino un requisito *funcional* ineludible para impedir una alienación constitutiva e insuperable entre los sujetos y las estructuras, las instituciones y las condiciones de su acción o, para decirlo en pocas palabras, entre los sujetos y el mundo social.

VIII
Ejes diagonales de resonancia

1. RELACIONES CON LOS OBJETOS: "ME GUSTA OÍR EL CANTO DE LAS COSAS"

Una especificidad de la Modernidad occidental es que, en la organización cognitiva de sus relaciones con el mundo, no adjudica ninguna cualidad de resonancia a las *cosas*, es decir, a los objetos no humanos o, en todo caso, no animales. En la comprensión ilustrada y racional del mundo no están previstas otro tipo de interacciones con los objetos inanimados que las causales; aquellas ni siquiera son pensables de manera consistente. Por tanto, el universo racional-cognitivo de la modernidad, establecido y legitimado científicamente, es un "universo mudo" en el cual la única voz audible es la del ser humano. La situación es diferente en los mundos pre y extramodernos de las culturas arcaicas, animistas o incluso totémicas: allí se conocen cosas vivas, animadas o *hablantes* que están internamente conectadas con los seres humanos y que suelen estar insertas en un entramado de relaciones y referencias con los antepasados, los espíritus o los dioses.[1] La situación también es diferente en el mundo de la conciencia mítica, por retomar los términos de Ernst Cassirer, en el cual *todos* los fenómenos tienen un "carácter cósico".[2] En su recomendable libro *Lebendige Dinge in der Moderne*, Dorothee Kimmich escribe:

1 Philippe Descola, antropólogo cultural y etnólogo francés, ha escrito recientemente un libro fascinante sobre este tema en el cual –a partir de ricas investigaciones de culturas indígenas sobre todo de América Latina pero también de África, Australia y Asia– no solo analiza las diferencias categoriales en las cosmologías, sino que también muestra una multiplicidad de formas de vinculación (interna) más allá del causalismo y el instrumentalismo; véase Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, Madrid, Amorrortu, 2012.

2 Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas. Parte II: El pensamiento mítico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

> Las cosas vivientes solo son inquietantes [...] para los seres humanos modernos y adultos. Los niños, los seres humanos de culturas "premodernas" y [...] los locos no tienen ningún problema con las cosas vivientes. Por el contrario, la vida de las cosas es para ellos una explicación necesaria de una multiplicidad de fenómenos naturales. Formulado de otra manera: solo la modernidad explica el mundo, la naturaleza, el destino, las enfermedades, las catástrofes naturales, la muerte y el nacimiento sin postular una vida en las cosas. Y, formulado aún más incisivamente, la modernidad *es* la separación entre lo vivo –seres humanos y animales– y lo muerto –las cosas– [...]. Así, al fin y al cabo, un ser humano moderno y adulto se define por el hecho de que cree en leyes naturales, y no en cosas animadas [...]. Ninguna cosa posee inteligencia, humor y voluntad, y tampoco puede sufrir ni alegrarse. Las cosas funcionan según las leyes de la ciencia natural. En contraste, solo los seres humanos tienen identidad, individualidad y voluntad, y actúan intencionalmente. Esta separación es, en cierto modo, el primer mandamiento en el decálogo de la modernidad. Quien lo trasgrede es castigado con la peor sanción de todas: la exclusión de la comunidad de los racionales.[3]

Hace poco, en un estudio etnográfico, Tobias Röhl expuso cómo esta *reificación* objetivante *de las cosas* se enseña, fundamenta y practica sistemáticamente en las clases escolares de matemática y ciencias naturales hasta convertirse en la actitud "natural" ante el mundo.

> Quienes participan en la clase transforman cosas multívocas en objetos unívocos y autónomos. Esta objetivación de las cosas tiene lugar [...] en tres fases: luego de ser preparadas en el archivo escolar, las cosas son puestas en acción en la ejecución de los experimentos en el aula y, finalmente, son llevadas a formas lingüísticas y escritas en el pizarrón y los cuadernos. Esta transformación práctica es asegurada por una distribución asimétrica de derechos de habla y manipulación. Y, del mismo modo, la configuración de las cosas se asegura y se construye en base a un modelo distanciado (en general, visual) de conocimiento. Así, los participantes en la clase ensayan también una actitud cultural que distingue entre sujetos y objetos materiales.[4]

Sin embargo, en la tardomodernidad del siglo XXI crecen las voces que no ven una separación estricta entre un mundo humano de la cultura animado y

3 Dorothee Kimmich, *Lebendinge Dinge in der Moderne,* Konstanz, UVK, 2011, pp. 21 y ss.

4 Tobias Röhl, "Die Objektivierung der Dinge. Wissenspraktiken im mathematisch-naturwissenschaftlichen Schulunterricht", *Zeitschrift für Soziologie*, nro. 44, 2015, p. 162.

hablante y una naturaleza muda (que está ahí para ser domada y dominada) como un mero presupuesto cognitivo del avance del dominio científico-natural y técnico del mundo, sino como una reducción de la diversidad de posibles relaciones con el mundo y la naturaleza, reducción que puede considerarse como una causa de la crisis ecológica del presente.

Así, por ejemplo, en su libro *Weltzugänge* [Accesos al mundo] Gesa Lindemann escribe:

> Cuando el círculo de los seres con un estatus moral autónomo no está limitado a los seres humanos, también se viven como moralmente relevantes las relaciones con seres que en la modernidad son considerados como pertenecientes a la naturaleza o incluso como inexistentes. En un marco así, es sumamente importante, por ejemplo, ser amable con los astros y saludar al sol por la mañana, porque de lo contrario este podría enojarse y dejar de aparecer. De manera similar, es esencial para la supervivencia conocer las exigencias de los espíritus de los ancestros y saber cómo cumplirlas; de lo contrario, los muertos acechan a los vivos. En el marco del orden moderno, estas relaciones moralmente estructuradas con los astros o los espíritus de los ancestros aparecen como relaciones con fenómenos naturales falsamente moralizadas o como procesos intrapsíquicos objetivados. Es decir, la única manera de ubicar estas relaciones dentro de un orden caracterizado por la distinción naturaleza-cultura es por medio de una interpretación que destruye su sentido. Para poder analizar órdenes en los que aparecen ese tipo de relaciones, deben desarrollarse categorías novedosas.[5]

En este sentido también, el etnólogo Philippe Descola y el sociólogo Bruno Latour han exigido con vehemencia la superación de esta separación, abogando por una antropología "monista" (Descola) o "simétrica" (Latour).[6] Para ambos pensadores, la reificación radical del mundo no humano termina teniendo consecuencias patológicas que se manifiestan, por un lado, en la destrucción de la naturaleza y, por el otro, en una "forma agotada de humanismo".[7] A partir de esto, Latour desarrolla la idea radical de una nueva forma de democracia que no solo les da voz a los seres humanos como ciudadanos; también les permite hablar, y nos deja escuchar, a las cosas naturales y los artefactos técnicos (y a

5 Gesa Lindemann, *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerwist, Velbrück, 2014, pp. 14 y ss.

6 Philippe Descola, *op. cit.*, 20; Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

7 Philippe Descola, *op. cit.*, p. 21.

sus mixturas, los "híbridos") en un *parlamento de las cosas*.[8] En esta tarea, recurre entre otros a Michel Serres y a su idea de un "contrato natural".

> ¿En qué lenguaje hablan las cosas del mundo para que podamos entendernos con ellas? ¿Por contrato? [...] Por supuesto, ignoramos la lengua del mundo, o solo conocemos de ella las diversas versiones animista, religiosa o matemática [...] En efecto, la Tierra nos habla en términos de fuerzas, de lazos y de interacciones, y eso es suficiente para un contrato.[9]

Tales esfuerzos pueden parecer curiosos en la medida en que son emprendidos en la forma de argumentaciones y discusiones epistemológicas. Las cosas pueden hablarnos y, de vez en cuando, tienen algo que decirnos; a veces hasta *nos aprueban* y otras no.[10] Estas son ideas y formas de hablar propias de la vida cotidiana *que hablan por sí solas*. Expresan el hecho de que, en sus relaciones con el mundo, también los individuos modernos están o pueden entrar en resonancia con el entorno cósico. Las cosas nos observan, constata lógicamente Maurice Merleau-Ponty, y (en total consonancia con Descola y con Walter Benjamin, quien también les reconoce a las cosas una mirada fundadora de relación)[11] recuerda que la relación humana con el mundo emerge primariamente y ante todo a partir de resonancias, mientras que el vínculo reificante y objetivante con las cosas constituye un paso más tardío y complejo del desarrollo y la civilización.[12] Nos encontramos, según Merleau-Ponty, siempre ya en un contacto

8 Bruno Latour, *op. cit.*, p. 207; Bruno Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, París, La Découverte, 1999.

9 Michel Serres, *El contrato natural*, Valencia, Pre-Textos, 1991, p. 71 [traducción modificada]; cit. en Bruno Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*

10 Véase Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007, p. 484.

11 "Para poder percibir las cosas, debe reconocerse su mirada. Para Benjamin, este es el auténtico desafío: las cosas nos miran, pero nosotros no les devolvemos la mirada. Quien puede apresar la mirada de las cosas ve otro mundo"; así resume Kimmich (*op. cit.*, p. 56) con agudeza el análisis benjaminiano de las cosas. Luego señala que, para Benjamin, el *niño* vive en primera instancia en un mundo resonante poblado por cosas, un mundo en el que es constantemente interpelado y conmovido: "Todo le acontece, cree, lo encuentra, se topa con él" (Walter Benjamin, "Einbahnstraße", en Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 4, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 115). En cambio, en el proceso de volverse adulto el mundo enmudece progresivamente: "De las cosas desaparece el calor. Los objetos de uso cotidiano rechazan al ser humano imperceptible pero tenazmente" (*ibid.*, p. 99).

12 Merleau-Ponty explicita esta idea especialmente a la luz del vínculo con el mundo del pintor y el pintar: "Entre él y lo visible los papeles se invierten inevitablemente. Por lo que tantos pintores han dicho que *las cosas los miran*, y André Marchand siguiendo a Klee: 'En un bosque he sentido muchas veces que no era yo quien miraba el bosque [...]. Ciertos días he sentido que eran los árboles los que me miraban, que me hablaban

mudo e interno con las cosas, una conexión que la fijación lingüística luego destruye.[13] Esto no solo nos recuerda las reflexiones de Adorno sobre el efecto reificante del lenguaje,[14] sino también a un poema de Rainer Maria Rilke en el que la voz de las cosas puede ser una voz completamente musical, en el sentido de Nancy Love recuperado antes:[15]

Temo mucho la palabra de los hombres.
Lo dicen todo tan claro:
Esto significa perro y aquello casa,
y aquí está el principio y allá el final.

Me asusta también su sentido, su juego con el escarnio.
Ellos lo saben todo –lo que fue y lo que será–,
ya ninguna montaña es sorprendente;
su jardín y su bien lindan con Dios.

Siempre quiero advertirles y oponérmeles: alejaos,
Me gusta oír el canto de las cosas.
Vosotros las tocáis, y quedan mudas e inmóviles.
Vosotros me las asesináis.[16]

[...]. Yo estaba allí, escuchando [...]. Creo que el pintor debe ser traspasado por el universo y no querer traspasarlo [...]. Espero estar interiormente sumergido, amortajado. Quizá pinto para surgir'. Lo que se llama inspiración debería ser tomado al pie de la letra: hay verdaderamente inspiración y expiración del Ser, respiración en el Ser, acción y pasión tan poco discernibles que no se sabe más quién ve y quién es visto, quién pinta y quién es pintado. Se dice que un hombre nace en el instante en que quien no era en el fondo del cuerpo materno más que un visible virtual se hace a la vez visible para nosotros y para sí. La visión del pintor es un nacimiento continuado"; Maurice Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 1986, p. 25. En este sentido, Dorothee Kimmich (*op. cit.*, p. 26) señala en referencia a Cézanne –quien también desempeñó un rol importante en el desarrollo de las reflexiones de Merleau-Ponty–: "Cézanne logra que las cosas miren y sonrían. Pero no consigue captarlas, agarrarlas, explicarlas".

13 Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 69; véase Maurice Merleau-Ponty, "La duda de Cézanne", en *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977, p. 33-56.

14 Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, *Obra completa*, t. VI, Madrid, Akal, 2005.

15 Si se vincula esta idea con el concepto de Latour del "parlamento de las cosas", se abre una perspectiva sorprendente para una democracia *diferente*.

16 Rainer Maria Rilke, "Poemas", *Revista Universidad de Antioquia*, nro. 331, 2014 [traducción modificada].

Todas estas reflexiones sugieren que en lo que respecta al vínculo con el mundo de los objetos, no solo hay formas de relación reificantes, mudas o *alienadas* –en el sentido desarrollado aquí–, esto es, formas de relación que pueden convertir el mundo cósico en "rígido y mudo"; también hay formas *resonantes* en las que el mundo comienza a "cantar". Como lo mostraré más precisamente en la tercera parte, en la cultura de la modernidad las relaciones reificantes con el mundo y la añoranza de (o la sensibilidad respecto a) formas resonantes de relación se desarrollan de manera más o menos paralela. "La demarcación de límites entre lo vivo y lo carente de vida, *y*, al mismo tiempo, la violación de esos límites [...] parecen ser lo novedoso de la modernidad", afirma con atino Kimmich.[17]

En lo que respecta a la (re)producción de resonancias, se toman en consideración los modos del vínculo infantil y, en especial, de la relación *poética* con el mundo. En el deseo y la idea de que es posible revivir las cosas, aquellas que fueron silenciadas en el vínculo moderno con el mundo –y así revivir también a este último–, atisbo que el núcleo del Romanticismo continúa teniendo efectos en la actualidad, incluso en las formas más banales de los mundos cotidianos (por ejemplo, en la música pop o en la publicidad):[18] "Duerme una canción en todas las cosas, / que ahí sueñan y sueñan / y el mundo se pone a cantar / con solo que des con la palabra mágica",[19] no casualmente así reza el poema probablemente más conocido y programático del Romanticismo, "Varilla de zahorí", de Joseph Freiherr von Eichendorff.

Para la sociología de la relación con el mundo y para el proyecto de la crítica de las condiciones de resonancia que emerge de ella, es fundamental observar que dichas resonancias no son simplemente deseos y representaciones poéticas; describen una *forma de experiencia del mundo* y un *modo* posible de *relación con las cosas* que tienen lugar en la tardomodernidad.

"Tantas cosas dependen de una carretilla roja lustrosa por el agua de la lluvia entre gallinas blancas"[20]: con esta cita de William Carlos Williams comienza Dorothee Kimmich su análisis de las relaciones literarias con las cosas; es así como tematiza la experiencia de que, en nuestra relación con un lugar y en nuestra ubicación en el mundo y la vida, las "cosas hablantes" tienen una importancia mucho mayor de la que puede explicar nuestro entendimiento ra-

17 Dorothee Kimmich, *op. cit.*, p. 13.

18 Véase Christiane Holm y Günther Oesterle (eds.), *Schläft ein Lied in allen Dingen?*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011, en especial el artículo de Heinz Brüggermann, "Mitgespielt. Vom Handeln und Sprechen der Dinge. Thema mit Variationen in Texten der Romantik", pp. 97-119.

19 Theodor W. Adorno, *Notas sobre literatura. Obra completa*, t. 11, Madrid, Akal, p. 81.

20 Williams Carlos Williams, "La carretilla roja", trad. Ezequiel Zaidenwerg, disponible en línea: <https://www.zaidenwerg.com/la-carretilla-roja-william-carlos-williams/>.

cional y cognitivo del mundo. A la inversa, esto sugiere que el recambio acelerado de nuestros entornos cósicos (por ejemplo, de nuestros tapetes, pisos, cocinas, habitaciones, vestimentas y zapatos) puede afectar y transformar nuestras relaciones con el mundo de maneras de las que casi no somos conscientes. En la actual relevancia de las exposiciones artísticas, las historias y las investigaciones sobre cosas, y en el retorno forzado de las "materialidades" en la sociología de la cultura,[21] puede que esté anunciándose una reflexión acerca de la cualidad resonante de las cosas: el intento de *hacer hablar* objetos cotidianos en museos o exposiciones artísticas, así como el afán de (re)integrar artificialmente en la cotidianeidad objetos de museo y/o hechos a mano para brindarles una voz y un rostro, pueden ser dos caras del mismo esfuerzo por recuperar las cualidades de resonancia para el rígido mundo cósico de la (tardo)modernidad.

> La felicidad de los amigos de las cosas está vinculada a un sentimiento de liberación. Cada uno de ellos es, a su manera, un "liberador, alguien que afloja las redes morales, lógicas y mecánicas en las que el denominado hombre serio está irremediablemente liado". En este sentido, son los únicos que eluden la dialéctica de la Ilustración.

Así, en línea con Alfred Polgar, es como resume Kimmich su reflexión acerca de los innumerables intentos literarios, filosóficos y cinematográficos del siglo XX por hacer sonar y hablar las cosas.[22]

Para la teoría de la resonancia es importante entender las relaciones resonantes con los objetos no como meras formas poéticas especiales del vivenciar que se encuentran *más allá del mundo verdadero* –y, por tanto, como enclaves dentro de un mundo esencialmente mudo u hostil–, sino antes bien como formas *cotidianas* de relación con el mundo, es decir, como formas de relación mediadas cósicamente que también son posibles en la cotidianeidad. Algunas de las obras fundamentales de la modernidad literaria parecen advertir esto. Como lo muestra Kimmich, no es casual que esa "otra condición" de la que Robert Musil habla en *El hombre sin atributos* se caracterice por un vínculo diferente, participativo, con las cosas[23] –que ya había desarrollado en sus lineamientos fundamentales en *Las tribulaciones del estudiante Törless*–;[24] y tampoco

21 Véase por ejemplo, Andreas Reckwitz, "Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive", *Zeitschrift für Soziologie*, nro. 32, 2003, pp. 282-301.

22 Dorothee Kimmich, *op. cit.*, p. 120.

23 *Ibid.*, p. 80; Robert Musil, *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 1972.

24 "Torless se siente observado por las cosas, y a la vez los seres humanos se convierten para él en objetos sin vida"; Kimmich, *op. cit.*, p. 83; véase Robert Musil, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, Barcelona, Seix Barral, 1984.

es casual que, en su *Carta de Lord Chandos,*[25] Hugo von Hofmannsthal describa esta otra condición explícita y recurrentemente como una *fluidificación* (indisponible) del vínculo entre sí mismo y mundo, vínculo que es experimentado como un *conmoverse y movilizarse recíproco*, libidinalmente cargado.

> Chandos está expuesto a las cosas, a las impresiones alrededor de él: una regadera, un rastrillo en el campo, un cazo para leche. "Cada uno de estos objetos y miles de otros similares, por sobre los cuales usualmente el ojo se desliza con la indiferencia propia de lo obvio, puede tomar una forma sublime y conmovedora en cualquier momento, y no está en mis manos definir cuál" [...]. Siente "una participación enorme, un fluir en esas criaturas o un sentimiento de que un fluido de vida y de muerte, de sueño y de vigilia, se ha vertido en él [...]". Aquí nos encontramos con los ya conocidos conceptos de una fluidificación de los límites, una transferencia de la vida y la muerte al mundo de las cosas, una disolución del límite entre lo consciente y lo inconsciente [...]. "Y todo esto es una suerte de pensamiento febril, pero un pensamiento en un material que es más inmediato, más fluido, más pegajoso que las palabras".[26]

Tanto Rilke como Musil y Hofmannsthal saben que la resonancia cósica, entendida en este sentido, no es siempre ni solo una experiencia de felicidad. En Antoine Roquentin, el protagonista de la novela *La náusea,* de Sartre, se produce justamente esto: la conmoción por parte de las cosas conduce a una radical inseguridad existencial, una irritación absoluta del vínculo con el mundo. "Los objetos no deberían tocar, puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles, nada más. Y a mí me tocan; es insoportable. Tengo miedo de entrar en contacto con ellos como si fueran animales vivos".[27] Es precisamente porque Roquentin vive en un mundo social del todo indiferente o repulsivo, esto es, porque sus ejes de resonancia *social* están completamente mudos, que la resonancia cósica puede desenvolver un efecto tan angustiante: "Yo vivo solo, completamente solo. Nunca hablo con nadie; no recibo nada, no doy nada".[28]

A la luz del encuentro inquietante, angustiante y confuso con las cosas que expresan este tipo de textos, puede especificarse una vez más la diferencia entre las experiencias de resonancia trastornantes y las relaciones repulsivas: quien siente un *terror secreto* ante una raíz, un guijarro o un cielo pálido o aquel que es embargado por un *horror repentino* al mirar un pedazo de papel se encuen-

25 Hugo von Hofmannsthal, *Una carta (de Lord Philipp Chandos a Sir Francis Bacon)*, Valencia, Pre-textos, 2008.

26 Dorothee Kimmich, *op. cit.*, p. 75 y ss.

27 Jean-Paul Sartre, *La náusea*, México, Época, 1970, p. 8.

28 *Ibid.*, p. 5.

tra en una forma resonante de relación; se ve *conmovido* (por dentro y por fuera al mismo tiempo). En cambio, una persona a la que se le cae un ladrillo en la cabeza o que es fustigada por la lluvia helada en la cara resulta *dañada* por las cosas como sucesos mudos (y exteriores); se encuentra con un mundo *repulsivo*.

Más allá de estas formas literarias de expresión de relaciones exaltadas con las cosas, también en la cotidianeidad tardomoderna las personas realizan intentos de asimilar transformadoramente las cosas, de ponerlas a hablar. Especialmente las teorías psicoanalíticas de la relación con los objetos muestran que los objetos amados, los del sí mismo y los de transición operan como segmentos cósicos del mundo con los cuales los sujetos pueden ingresar en una relación de respuesta que es constitutiva de la identidad.[29] Esto se torna especialmente claro cuando les otorgamos un nombre a las cosas o los *objetos que amamos*. Como intenté mostrar en mi libro *Alienación y aceleración*,[30] los seres humanos asimilan transformadoramente las cosas en la medida en que se mezclan con ellas en dos sentidos: cuando reparamos, modificamos, limpiamos y manipulamos un ciclomotor, una computadora o un pulóver, *entramos* en esos objetos –o nuestros rasgos de personalidad lo hacen–; y, a la inversa, los objetos de referencia *entran en nosotros* y *nos modifican*. Para el etnólogo británico Daniel Miller, las cosas nos son algo que simplemente utilizamos, que meramente nos representamos o que nos influyen casualmente, sino algo que, literalmente, nos *crea*; Miller cree poder mostrar que los objetos materiales pueden crear sujetos, tal como sucede a la inversa: "Yo sostengo que, en muchos sentidos, las cosas nos crean".[31]

Para Miller, esta relación constitutiva entre las cosas y los sujetos no es una mera posibilidad, sino una necesidad inevitable. Sin embargo, puede ser olvidada o trastornada. En un mundo en el que cambian de manera incesante y acelerada casi todas las superficies materiales (nuestros pisos, tapetes, cocinas, baños, ropas, herramientas, medios de transporte y de comunicación), surge un constreñimiento funcional de alienación respecto de las cosas: estas no *deben* conmovernos, pues de lo contrario no podríamos desecharlas y reemplazarlas; y ya no *pueden* conmovernos porque no disponemos del tiempo suficiente para efectuar un proceso de asimilación transformadora; en especial cuando los "objetos amados" son aparatos de alta complejidad tecnológica, que no podemos dominar ni comprender del todo.[32] El intento ya discutido, de hacer hablar a los artefactos

29 Tilmann Habermas, *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999; Heinz Kohut, *Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalystischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976; Donald W. Winnicott, *Realidad y juego*, Barcelona, Gedisa, 1996.

30 Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración*, *op. cit.*, pp. 152-156.

31 Daniel Miller, *Stuff*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 10.

32 Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración*, *op. cit.*, pp. 152-156.

cotidianos a través de la musealización o, a la inversa, mediante la desmusealización, parece ser una reacción cultural a esta experiencia de alienación.

Lo que todas estas reflexiones dejan en claro es que la cualidad de resonancia no es algo que se agregue o se transfiera a las cosas como derivado de una relación social, y que tampoco puede reducirse al trabajo que se materializa en ellas. Es decir, no debe descartarse la resonancia cósica como una mera manifestación del fetichismo; aunque, sin dudas, este tipo de manifestaciones *también* existe. Antes bien, las cosas obtienen su cualidad resonante debido a su incorporación en el todo vital y mundano con el que se enfrenta el sujeto que experimenta y actúa. Justamente por ello, me parece justificado concederles a las cosas una dimensión propia de resonancia. Sin lugar a dudas, cuando se intenta esbozar una antropología simétrica o monista como lo hacen Latour y Descola, las relaciones con las cosas pueden comprenderse como vínculos horizontales de resonancia; y, como ya lo vimos con la escena de la magdalena de Proust, las cosas pueden servir de catalizadores de resonancias biográficas, históricas e intersubjetivas; pero en la medida en que vivimos en un mundo de relaciones *asimétricas* –esto es, en un mundo en el que las cosas y los seres humanos son experimentados, tratados e interpretados de una manera categorialmente diferente–, los ejes de resonancia que se instauran (o se bloquean) con las cosas tienen una cualidad diferencial. Por tanto, denomino ejes *diagonales* a los ejes de resonancia referidos a las cosas, a sabiendas de que esta decisión conceptual es problemática, ya que la diagonalidad implica una conexión entre las líneas horizontales y verticales. Sin embargo, si se considera que a menudo en las culturas animistas y totémicas las relaciones con las cosas trazan justamente esta línea de conexión, y que –como lo mostraré más adelante– los ejes verticales de resonancia de la modernidad tampoco pueden existir sin cosas resonantes, entonces esta conceptualización puede ser plausible.

La asimilación transformadora de las cosas, el "poner a hablar" a las materialidades y la instauración de ejes diagonales de resonancia son procesos que tienen lugar ante todo en y mediante el trabajo y la educación. Quiero concentrarme ahora en esos dos procesos.

2. TRABAJO: CUANDO EL MATERIAL COMIENZA A RESPONDER

En las páginas anteriores discutí aquellas experiencias de resonancia en las que los seres humanos se ven afectados por las cosas e incluso mirados u observados por ellas. Sin embargo, para instaurar una genuina relación de resonancia, es necesaria también la activación de la dirección de movimiento contraria: el conmover, movilizar, modificar y configurar a las cosas y, por tanto, la expe-

riencia de la autoeficacia actuante. Este proceso inverso en el trato con las materialidades suele ser categorizado como *trabajo*.

El trabajo, en este sentido existencial, constituye sin duda una forma primaria de la relación humana con el mundo; como Karl Marx y Georg Lukács intentaron mostrar, el trabajo funda un vínculo activo de interacción entre el ser humano y la naturaleza, y, por tanto, entre sujeto y objeto.[33] Como intuía Georg Simmel, en la *elaboración* del mundo, en el enfrentamiento con su materialidad (que es también espiritual y simbólica), se forma el "alma humana"; surge aquello que hoy en día llamamos subjetividad.[34] Al mismo tiempo, se conforma y se constituye aquello que experimentamos como mundo (externo y espiritual) y, además –como lo intuyó la influyente y multifacética tradición de la antropología del trabajo que va de Marx a Richard Sennett y en cierta medida hasta Michael Tomasello, pasando por Simmel, Lukács, Arendt y Sohn-Rethel–, la forma de relación con el mundo mediada por el trabajo es el fundamento constitutivo de la socialidad y la sociedad humana y, por tanto, de las relaciones sociales.[35]

No obstante, quizás esta tradición y en general la sociología del trabajo le hayan dado demasiada importancia a la socialidad del trabajo, descuidando así su materialidad. A diferencia de lo que ocurre en la amistad y el amor –relaciones de resonancia que defino como horizontales, puesto que existen con independencia de cualquier tipo de materialidad o campo de actividad–, las relaciones con el trabajo precisan siempre de una mediación material. La elaboración y el enfrentamiento con lo material –amasar la masa en la panadería, cortar la madera en la carpintería, el trabajo con la tierra en la jardinería, la escritura del texto en el taller literario o la interpretación de un experimento en un laboratorio de química– genera en cada caso una *resonancia cósica* específica: como lo subraya Alasdair MacIntyre, a cada actividad le es inmanente un propio *estándar de excelencia*; alcanzarlo o acercarse a él posibilita una experiencia de autoeficacia vinculada con esa actividad.[36]

33 Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *op. cit.*; Georg Lukács, *Marx. Ontología del ser social*, Madrid, Akal, 2007; al respecto, véase también Manfred Füllsack, *Arbeit*, Stuttgart, utb, 2009; Thomas Geisen, *Arbeit in der Moderne. Ein Dialogue imaginaire zwischen Karl Marx und Hannah Arendt*, Wiesbaden, Springer, 2011.

34 Georg Simmel, "El concepto y la tragedia de la cultura", en Georg Simmel, *De la esencia de la cultura*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 97-122.

35 Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*; Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972; Richard Sennett, *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009; Michael Tomasello, *¿Por qué cooperamos?*, *op. cit.*

36 Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Madrid, Crítica, 2004.

En efecto, según el argumento de MacIntyre, esos criterios de lo bueno son siempre ya una parte inherente y constitutiva de la *praxis*: las actividades de hornear pan o jugar al fútbol implican siempre una idea de lo que significa hornear o jugar *bien*.[37] Y para Sennett, el deseo de "realizar bien una tarea, sin más" es un "impulso humano duradero y básico".[38] Si bien este estándar (del buen pan, el trabajo de carpintería de primera clase, la gran literatura o la ciencia de excelencia) está siempre definido socialmente, lo primordial en la conformación de un eje de resonancia diagonal es el *material* con el cual el sujeto trabajador interactúa dándose forma también a sí mismo: "el ejercicio de la paternidad, entendida como cuidado y atención de los hijos, mejora cuando se practica como oficio cualificado, lo mismo que la ciudadanía. En todos estos campos, la artesanía se centra en patrones objetivos, en la cosa en sí misma".[39]

Entre las plantas y el jardinero, entre los libros y el estudioso, entre la madera y el carpintero, entre la masa y el panadero, entre el violín y el violinista, se constituyen relaciones genuinas de respuesta en el sentido característico de relaciones resonantes con el mundo (precisamente sobre esto trata el libro de Sennett).[40] En efecto, todo aquel que haya aprendido o, mejor dicho, *adquirido* una técnica determinada de "elaboración de material" o una destreza para la artesanía conoce el sentimiento específico que aparece cuando la materia parece complacer o responder al trabajador, cuando se establece una relación entre el material, la herramienta y la mano; y esta relación –en esto debo acordar con Sennett– puede desarrollarse también entre el ser humano y la máquina –por ejemplo, entre el conductor y su moto–; y también puede surgir un "triángulo de resonancia" entre ser humano, máquina y material elaborado, o entre el ser humano y el texto (por ejemplo, cuando empezamos a comprender una lengua extranjera). Más claramente que en ningún otro ámbito, la asimilación transformadora como movimiento fundamental de resonancia es aquí una transformación bilateral: así como *la mano* y *la cabeza* –o el *habitus* y, con él, *la relación con el mundo*– del sujeto se modifican por la adquisición y el ejercicio de una capacidad, también se transforma el material trabajado; y esta doble transformación es recíproca: surge de y en *un* proceso en el que la causa y el efecto no pueden distinguirse, es decir, un proceso que no puede reducirse de manera causalista o instrumental.

Tal como lo exige el concepto de resonancia, la idea de *material responsivo* implica también la posibilidad y la aparición de la *resistencia*, de lo imprevisible

37 *Ibid.*, 296.
38 Richard Sennett, *El artesano*, *op. cit.*, p. 12.
39 *Ibid.*
40 Véase *ibid.*

y de lo sorpresivo:[41] la masa, la moto y también el texto que intento escribir "hablan con voz propia"; en ocasiones, se muestran como un material *indómito*: no se dejan dominar, calcular ni prever completamente. Si lo hacen, entonces la relación deja de ser resonante para convertirse en una mera rutina.

Un concepto así de trabajo va evidentemente mucho más allá del trabajo remunerado, puesto que las relaciones de resonancia diagonales no solo se conforman cuando el trabajo o la actividad material son pagos. Por el contrario, la venta del trabajo en el sentido del trabajo a sueldo amenaza con transformar la relación de resonancia en una relación alienada.[42] La intuición fundamental que subyace detrás de esta clásica sospecha crítica ante el capitalismo es tan simple como plausible. En la medida en que el trabajador asalariado vende su trabajo, se ve forzado a adoptar un vínculo instrumental con el mismo, esto es, con el material a ser elaborado y los instrumentos de trabajo. Además, no experimenta su propia autoeficacia porque cumple con los objetivos de la empresa; el producto y el material no le responden *a él*, sino, en última instancia, al capital convertido en el sujeto del proceso productivo. Desde esta perspectiva, entonces, el problema e incluso la patología del capitalismo consiste en lo siguiente: la *reificación* del trabajo seca una de las fuentes centrales de resonancia de la vida humana. Como expuse en el capítulo V, la reificación del trabajo (o del "mundo"), es decir, la fijación objetivista del lado del objeto, se corresponde con la alienación del lado subjetivo: así, el hilo de resonancia se enmudece en ambos extremos; el trabajador ya no puede oír la voz del mundo o del material en la actividad, y tampoco puede hacer valer su propio proceso de valorización.

Sin embargo, la importancia y la relevancia duradera del trabajo para los sujetos puede comprenderse como un indicio de que la relación de resonancia mediada por el trabajo es tan elemental que ni el capitalismo puede silenciarla: también para los sujetos tardomodernos el trabajo remunerado constituye una esfera fuerte de resonancia (quizás *la más* fuerte). Según creo, esto tiene que ver en gran medida con el hecho de que en la modernidad la esfera del trabajo está cargada de valoraciones muy fuertes. *Tengo que trabajar* es la respuesta que abrevia e incluso pone final a todo cuestionamiento por el sentido, a toda cavilación acerca de qué es lo significativo, lo importante o lo correcto en la vida. Y más aún: en el trabajo, los seres humanos se sienten ligados al mundo: contribuyen a un bien común –como sea que este se defina–,[43] y el *valor* para la

41 Véase *ibid.*, pp. 138, 259-260.

42 Hartmut Rosa, "Arbeit und Entfremdung", en Klaus Dörre *et al.* (eds.), *Kapitalismus und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik*, Frankfurt, Campus, 2012, pp. 410-420.

43 Para el argumento según el cual también en el capitalismo el trabajo precisa de una justificación y legitimación vinculada al bien común –aunque las formas

comunidad de su trabajo se ve confirmado por la remuneración. Precisamente a través de la remuneración, como lo subraya una y otra vez Axel Honneth,[44] incluso pueden sentirse "solidariamente" vinculados a los otros miembros de la comunidad con los que comparten un horizonte implícito de valores deseables. Al mismo tiempo, el trabajo funda muchas veces una relación resonante con la historia, en la medida en que casi todas las actividades pueden enmarcarse en largas tradiciones de "elaboración del mundo".

Las consecuencias de esta múltiple carga de resonancia en la esfera del trabajo pueden observarse con claridad en los conflictos actuales por la transformación del trabajo y las relaciones laborales: en mi opinión, la lucha por un "trabajo bueno" –y no solamente por una mejor paga o condiciones laborales más seguras–, que en Alemania es impulsado desde hace tiempo por los sindicatos,[45] confirma el deseo de defender las relaciones resonantes con el material frente a su socavamiento por parte de los imperativos de economización. Como también lo subrayan los sindicatos, los trabajadores desean profundamente tener un buen trabajo y poder hacer hablar al "material". Esto es válido tanto para los panaderos como para los vendedores, para los enfermeros como para los docentes, para los escritores e investigadores. En todas las actividades hay puntos de quiebre, más allá de los cuales podemos funcionar y cumplir tareas (por ejemplo, codificar productos) pero perdemos el contacto interno y la relación con lo que estamos haciendo.

Según creo, son justamente estos puntos de quiebre los que indican un silenciamiento de los ejes de resonancia, lo que luego causa la adopción de una actitud cínica frente al trabajo, la cual, por su parte, suele ser el preludio de un agotamiento. *He trabajado y arado día tras día, mes tras mes, pero no obtuve ninguna respuesta*: sentencias como esta se cuentan entre las quejas más escuchadas en las clínicas de tratamiento para el desgaste ocupacional. Cuando, debido a los constreñimientos a la competencia y la optimización, se pierde todo contacto con el trabajo, toda relación con los colegas o los clientes que

---

de esta legitimación se modifiquen constantemente en la historia de la modernidad–, véase Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

44 Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997; Axel Honneth, "Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag", en Micha Brumlik y Hauke Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt, Fischer, 1993, pp. 260-270; Axel Honneth, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz, 2014, pp. 296-339.

45 El *trabajo bueno* [*gute Arbeit*] fue elevado como el ideal del trabajo sindical en el congreso nacional de la Unión Sindical Alemana (DGB) de 2006, y en 2007 también fue adoptado en el programa básico del SPD, el Partido Socialdemócrata de Alemania; véase Lothar Schröder y Hans-Jürgen Urban (eds.), *Gute Arbeit 2009. Handlungsfelder für Betriebe, Politik, Gewerkschaften*, Frankfurt, 2008.

vaya más allá del intercambio de informaciones y la cooperación funcional, cuando se pierde el sentimiento de la calidad del trabajo debido a la presión de las estadísticas y no queda tiempo para disfrutar de los éxitos y relajarse tras ellos, cuando las señales de reconocimiento por parte de los superiores son percibidas solo como acciones *estratégicas*, como instrumentos para activar mayores esfuerzos, uno de los ejes centrales de resonancia de la vida moderna para los trabajadores corre el peligro de secarse.[46] Estos pierden la capacidad de asimilar transformadoramente las herramientas y materialidades de su trabajo, los productos y objetivos de su empresa, y los procesos, espacios y formas de interacción del trabajo; por lo tanto, no pueden conformar las correspondientes relaciones de resonancia ni sostenerlas. Esto puede tornarse especialmente dramático si encima todos los demás ejes de resonancia –la familia, los amigos, el compromiso político, el trabajo voluntario, la música– ya han sido "sacrificados" a la vorágine cada vez más intensa de la esfera del trabajo. Quien concentra su hilo de resonancia con el mundo en un único eje no dispone de fuentes de reemplazo en caso de que ese eje entre en crisis y se vea silenciado; por lo tanto, esa persona tendrá una resiliencia escasa o nula.

Las tasas de desgaste son altas sobre todo en las profesiones vinculadas a la docencia y el cuidado de personas (significativamente mayores que en otros ámbitos); algunos estudios suponen que hasta el 30% de los empleados en estos rubros corren riesgo de sufrir dicho trastorno.[47] Según creo, esto solo puede interpretarse coherentemente de la siguiente manera: el "material", es decir, las personas que requieren cuidados o enseñanza, desarrollan y a menudo articulan por sí mismas expectativas altas de resonancia. En toda mirada de un enfermo o un niño subyace una exigencia de resonancia; y, lo que es más, sin relaciones de resonancia no se puede ni cuidar ni educar. No solo los niños, sino también los enfermos (los ancianos y los sin techo) quieren ser mirados, escuchados y tocados; y esperan *respuestas*, no solo *tratamientos*. Si las condiciones de trabajo son tales que ni las expectativas de resonancia ni las propias

46 La interacción estratégica o "muda" en contextos interactivos que, por su naturaleza, deberían estar estructurados en términos de resonancia se cuenta entre los ejercicios más tortuosos y alienantes para los seres humanos: justamente por ello, según un abarcador estudio estadounidense (realizado en mujeres), "pasar tiempo con el jefe o ir a comer con él" se cuentan entre las actividades más impopulares y odiadas, con un índice de felicidad de 2,0; incluso superando a "estar solo" (2,2), "viajar hacia y desde el trabajo" (2,4) y "las tareas laborales a ser realizadas en casa" (3,0). (Véase Mathias Binswanger, *Die Tretmühlen des Glücks. Wir haben immer mehr und werden nicht glücklicher. Was können wir tun?*, Friburgo, Herder, 2006, pp. 34-41).

47 Rico Nil *et al.*, "Burnout: eine Standortbestimmung", *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, vol. 161, nro. 2, 2010, pp. 72-77.

pretensiones de los trabajadores pueden cumplirse,[48] entonces el desgaste se vuelve más probable, así como también la adopción de una actitud cínica (frente a los clientes o pacientes).

El "reconocimiento" del médico o del enfermero –el "*¿cómo nos va hoy?*"–, que (desde la perspectiva atomista-monádica de la modernidad, marcada por la ciencia y la técnica) suele parecer mera petulancia y paternalismo, obtiene su justificación desde la perspectiva de la teoría de la resonancia. Tanto el curar como el educar son fenómenos de resonancia. Desde esta perspectiva, un médico que ante la pregunta del paciente acerca de si es recomendable o no someterse a una operación solo responde –en términos del ideal de la autonomía del paciente– "Eso es cosa suya; lo debe decidir usted", está cometiendo un delito de resonancia.

Con los instrumentos de la teoría de la resonancia, puede mostrarse además que, para el trabajador, la pérdida del puesto laboral significa mucho más que una pérdida de recursos. Si las reflexiones realizadas aquí son sólidas, entonces al perder su puesto de trabajo los seres humanos no solamente pierden sus ingresos, sino también una esfera central de resonancia que está atravesada por ejes tanto sociales como materiales. Esto puede explicar por qué el miedo al desempleo aparece como miedo a una *pérdida del mundo*, incluso en Estados de bienestar funcionales en los cuales la supervivencia material está asegurada o en el caso de personas con recursos económicos suficientes.

En efecto, incluso en la tardomodernidad, la promesa de resonancia del trabajo parece ser tan vital que muchos trabajadores conciben "sus" ocupaciones como *puertos de resonancia* similares a la familia. Como lo muestran hallazgos actuales de la sociología de la industria –por ejemplo, los de mi colega de la Universidad de Jena, Klaus Dörre–, muchos miembros del personal sienten que la empresa en la que trabajan constituye *algo bueno dentro de un mundo hostil*. Para ellos, la amenaza y la erosión de los vínculos resonantes no proviene de los jefes, sino del hostil mundo exterior de la competencia global, las bolsas, la

48 En su libro sobre el trabajo como artesanía, Richard Sennett despliega convincentes argumentos para señalar que las relaciones de resonancia mediadas por el trabajo requieren de mucho tiempo e incluso precisan de la lentitud: "la habilidad tiene que evolucionar. La lentitud del tiempo artesanal es una fuente de satisfacción; la práctica se encarna en nosotros y hace que la habilidad se funda con nuestro ser. La lentitud del tiempo artesanal permite el trabajo de la reflexión y de la imaginación, lo que resulta imposible cuando se sufren presiones para la rápida obtención de resultados. La madurez implica mucho tiempo; la propiedad de la habilidad es duradera"; véase *El artesano*, *op. cit.* Acerca del argumento de que la presión aceleratoria socava las posibilidades de la *asimilación transformadora* en el proceso laboral, véase Hartmut Rosa, "From Work-Life to Work-Age Balance? Acceleration and Appropriation at the Workplace", en Christian Korunka y Peter Hoonakker (eds.), *The Impact of ICT on Quality of Working Life*, Nueva York, 2014, pp. 43-61.

política y los mercados financieros. La línea de conflicto central ya no es aquella entre el trabajo y el capital, sino entre la *empresa resonante* y el resto del mundo repulsivo.[49] Como lo mostró Arlie Hochschild, en las sociedades tardomodernas existe incluso una marcada tendencia a trasladar las esperanzas y expectativas centrales de resonancia desde la familia hacia la empresa; así, la familia se experimenta y se trata incluso instrumentalmente como un ámbito de deber y una base de recursos, mientras que la autoeficacia y las expectativas de resonancia se buscan en el trabajo.[50] Esto, por su parte, permite explicar por qué muchos trabajadores están dispuestos a trabajar mucho más de lo que se les paga *sin por ello sentirse explotados*.

En este sentido, la esfera de resonancia del trabajo comparte el mismo problema que tenía la familia: se la concibe como un oasis de resonancia en un mundo competitivo e impiadoso; como un oasis de resonancia que, por supuesto, es mucho más difícil de defender frente a los imperativos reificantes de ese mundo en la medida en que se encuentra inmediatamente expuesto al constreñimiento mudo del verdadero sujeto de la dinámica: la acumulación de capital. El hecho de que, aun a pesar de esto, los individuos modernos sigan buscando sin descanso relaciones de resonancia en la esfera del trabajo remunerado –pero también la manera y los ámbitos en que lo hacen– es en gran medida el resultado de un proceso de formación escolar que dura muchos años. Este proceso constituye el tema del siguiente apartado.

3. LA ESCUELA COMO ESPACIO DE RESONANCIA

Las relaciones con el mundo de una persona están moldeadas de manera esencial en y por la escuela. No cabe duda de ello. Por supuesto, los elementos basales de la relación con el mundo –especialmente los elementos corporales–, los momentos fundamentales de la actitud ante el mundo, y de la experiencia que se tiene de este, están ya ampliamente desarrollados antes de la entrada en la escuela, como resultado de la socialización familiar; pero recién en la experiencia escolar adviene el enfrentamiento reflexivo con el "material del mundo" marcado por la toma de distancia activa y la asimilación transformadora, y, con él, la formulación y articulación del mapa moral en el sentido expuesto en el

49 Véase, por ejemplo, Klaus Dörre *et al.* (eds.), *Das Gesellschaftsbild der LohnarbeiterInnen. Soziologische Untersuchungen in ost- und westdeutschen Industriebetrieben*, Hamburgo, VSA, 2013.

50 Véase el relevante estudio de Arlie Russell Hochschild, *The Time Bind. When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, Nueva York, Metropolitan Books, 1997.

capítulo IV. El plan de estudios desempeña aquí un rol subordinado. Antes bien, la relación con el mundo se desenvuelve en intrincados procesos de interacción (con seres humanos y con cosas) en el aula, en el patio de juegos, en el camino a la escuela, en la colonia de vacaciones, etc. Esto es mediado por procesos de reconocimiento y distinción, por la articulación explícita e implícita de valoraciones fuertes (por ejemplo, a través de gestos y de vestimenta) y por innumerables experiencias prácticas que producen la (re)formulación o, mejor dicho, la modelación de la *definición normal existencial de problemas*.[51]

Sobre todo en la fase de la pubertad discutida antes, que tan decisiva es para la calidad de la relación con el mundo, el contexto escolar se convierte en un fundamento constitutivo y decisivo para la conformación, el cierre y el bloqueo de ejes de resonancia horizontales, diagonales y verticales. En esta fase, los ejes de resonancia infantiles enmudecen, lo que con frecuencia da lugar a una alienación abarcadora con respecto a los padres, los docentes, las rutinas heredadas y el propio cuerpo. En y alrededor del aula, se deciden las (in)sensibilidades de resonancia que desarrollarán los jóvenes y el repertorio de resonancia del que dispondrán en el trato con las materialidades, las opciones de sentido que ofrecen y los seres vivos de este mundo.

Si seguimos a Simmel –para quien el camino hacia la conformación de una "personalidad" implica atravesar las provincias materiales y de sentido del mundo–, entonces parece perfilarse la siguiente tesis: ciertas cuestiones referidas a nuestro gusto musical –el hecho de que la música *tenga algo "que decirnos"* o no, *cuál* es la música que nos interpela y el espacio que le damos a este eje de resonancia– se deciden en nuestras experiencias en la clase de música, o quizás en el coro o en la hora de violín, con compañeros de nuestra misma edad. Si tenemos un maestro poco inspirado, odiamos la presión y la coerción de nuestros padres para que toquemos el violín, o si nuestros compañeros de clase se burlan de nuestras canciones favoritas, puede que lleguemos rápidamente a la conclusión de que *la música no es lo nuestro*. Y lo mismo ocurre con todas las otras materias: con el deporte y las experiencias corporales y de interacción, con la literatura, la matemática, las ciencias naturales, la política y la religión. En el proceso educativo aprendemos a comportarnos y a posicionarnos frente a estas esferas de la vida y la acción, de cara a estos potenciales ejes de resonancia; y también aprendemos que debemos hacerlo. En este proceso, muchas cosas nos interpelan y muchas otras no: algunos campos nos son indiferentes e incluso aprendemos a odiar otros. Como en todo lo referido a la resonancia,

51 Para una investigación más detallada de los factores escolares que influyen en la relación con el mundo de un adolescente a la luz del modelo de los cinco factores, véase Hartmut Rosa, "Leading a Life – Five Key Elements in the Hidden Curriculum of Our Schools", *Nordic Studies in Education*, nro. 2, 2013, pp. 97-111.

aquí desempeña un rol fundamental no solo nuestra disposición a dejarnos afectar, sino también las experiencias y expectativas de autoeficacia que desarrollamos. Un eje de resonancia solo puede establecerse cuando descubrimos que podemos ser *buenos* en una materia o una actividad, que estamos en condiciones de alcanzar y movilizar algo, que el material (el violín, la pelota, el poema, el programa partidario, la estrella de neutrones) nos "responde".

Pero en el proceso educativo escolar no solo se desarrollan relaciones de resonancia diagonales. La indiferencia, la repulsión y la resonancia se manifiestan también en las relaciones sociales con el mundo del alumno tal como se desenvuelven en el aula. Por ejemplo, todo aquel que recuerde las cualidades emocionales y las angustias de la época escolar sabe que la reacción de los compañeros a la llegada de un niño nuevo a la escuela o al aula –reacción que puede ser curiosa, acogedora, agresiva, despreciativa, indiferente, etc.– puede definir en su totalidad la cualidad de su existencia. Incluso en lo que respecta al vínculo del alumno con el mundo, puede que las relaciones con los compañeros de clase sean más significativas que aquellas con los docentes. Pero, en ambos vínculos, no solo el sentimiento de ser *rechazado* sino también la impresión de no ser visto ni percibido, de no estar "ahí", tienen consecuencias fatales para el desarrollo de ejes de resonancia.

Si se acepta la idea de que, desde fines de los años sesenta, la música rock y pop se ha convertido prácticamente en el medio central de expresión de la experiencia escolar y del mundo de los jóvenes, se entiende entonces de qué manera un análisis de las obras de estos géneros puede ser muy instructivo para comprender las condiciones de resonancia y alienación en la escuela. En este análisis se pone en evidencia que la experiencia escolar puede desarrollar cualidades alienantes monstruosas para muchos jóvenes; en contraste, casi no hay obras musicales en las que la escuela opere como un espacio de resonancia. No es casual que en *The Wall*, la monumental obra de Pink Floyd acerca de la alienación, el aula sea el lugar paradigmático del silenciamiento del mundo: la escuela hace el mayor aporte en la fabricación del muro frío y mortal que, al final, separa a Pink, el protagonista, de toda resonancia mundana; la canción "We don't need no education" (*Another Brick in the Wall*, parte II), que trata del sarcasmo cínico en la relación docente-alumno, se convirtió en el mayor éxito del grupo.[52] La consecuencia radical de la experiencia escolar de indiferencia se expresa también en la adaptación de Gary Jules de la canción de *Tear for Fears*

52 Para una interpretación de *The Wall* y de la música de Pink Floyd en términos de la teoría de la resonancia, véase Hartmut Rosa, "Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus", en Michael Kühnlein y Matthias Lutz-Bachmann (eds.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlín, Suhrkamp, 2011, pp. 15-43.

"Mad World", que se convirtió en un éxito internacional. Allí se dice: "Fui a la escuela y estaba muy nervioso / No conocía a nadie / No conocía a nadie // Hola, maestro, dime cuál es la lección / Mira a través de mí / Mira a través de mí // Y me parece un poco gracioso / Me parece un poco triste / Los sueños en los que me muero son los mejores que tuve en la vida".[53]

También el grupo Supertramp se ocupó de la experiencia escolar en muchas de sus canciones.[54] En estas piezas la sentencia es clara: la escuela opera como aquella institución que transforma la relación resonante con el mundo del niño en el vínculo mudo del adulto. En última instancia, el adulto solo puede enfrentarse al mundo *cínicamente*. Esto se expresa y se hace visible de manera palmaria en "The Logical Song":

Cuando era joven
La vida parecía tan maravillosa
Un milagro, ¡oh!, era hermosa, mágica
Y todos los pájaros en los árboles
Bueno, cantaban tan felizmente
Jubilosa, alegremente, y me miraban

Pero luego me enviaron a otro lugar
Para enseñarme a ser sensato
Lógico, responsable, práctico
Y luego me mostraron un mundo
Donde podía ser tan confiable
Clínico, intelectual, cínico
Hay momentos en los que todo el mundo está dormido
Las preguntas son demasiado profundas para un hombre tan simple
¿Podrías decirme por favor, por favor, qué es lo que hemos aprendido?
Ya sé que suena absurdo, pero por favor dime quién soy

El hecho de que "We don't need no education" y "The Logical Song" se hayan convertido en los sencillos más exitosos de Pink Floyd y de Supertramp respectivamente habla por sí solo. Sobre todo en la última pieza citada, se torna claro que la escuela no solo abre o cierra ejes de resonancia particulares; también le da forma a la calidad de la relación general con el mundo. Como se

53 La referencia a esta canción, así como otras reflexiones en este apartado sobre la escuela, se las debo a mi doctorando Jens Beljan, quien hace poco presentó una deslumbrante tesis sobre la escuela como espacio de resonancia y zona de alienación (Jena, 2015).

54 Véase, por ejemplo, la canción "School", que se encuentra en el álbum *Crime of the Century* del año 1974.

señaló, sorprendentemente, casi no pueden encontrarse testimonios musicales de una *transformación positiva* de esta relación; sin embargo, esta transformación constituye quizás el tema central de muchos tratamientos fílmicos de la experiencia escolar.

De hecho, tengo la impresión de que este tema es el núcleo secreto y la añoranza de *casi todas* las novelas, relatos y películas sobre la escuela: desde *Fliegendes Klassenzimmer* [El aula voladora] hasta *Fack ju Göhte* [*Púdrete, Goehte*], pasando por *La sociedad de los poetas muertos,* y desde *Los coristas* hasta *Rythm is It!*, pasando por *El opus de Mr. Holland.* En todas estas películas se aborda la cuestión de si los docentes, los alumnos y el material permanecen mudos, hostiles e indiferentes entre ellos o si, por el contrario, los docentes pueden alcanzar a los alumnos, poniendo a vibrar el hilo de resonancia y haciendo cantar al mundo. En todas ellas, esto finalmente se logra: incluso bajo las condiciones iniciales más complicadas (en la clase 10b de *Fack ju Göhte*), es posible atravesar en última instancia la capa de moho de alienación que cubre el aula y propiciar encuentros verdaderos entre los participantes; y en todo caso, esto tiene como consecuencia una transformación de la relación con el mundo en general, no solo de los alumnos, sino también de los docentes: también ellos se ven conmovidos y transformados en el proceso.

¿Qué conclusiones implica esto para el pensamiento sobre la educación o la formación,[55] que se desarrolló siguiendo sobre todo a Johann Gottfried Herder y Wilhelm von Humboldt? En la tradición alemana, la formación es "sobre todo autoformación y el desarrollo más armónico posible de toda la persona. Así como el escultor le da forma a la escultura, la autoformación consiste en el intento de darse forma a uno mismo, de desarrollar las propias capacidades para así llevar una vida lograda"; de esta manera lo resume Heiner Hastedt.[56] Este concepto sirve sobre todo para deslindar la idea de formación de su reducción económico-instrumentalista a una mera formación profesional o de oficio, que apunta sobre todo a la apropiación del material y, por tanto, a la formación o *construcción del mundo*. La formación, entendida en términos de la teoría de la resonancia, no apunta a la construcción del sí mismo ni del mundo, sino a la *conformación de la relación con el mundo*: no se trata del autorrefinamiento individualista o atomista ni del dominio desapegado del

55 El autor realiza aquí un juego de palabras a partir de la multivocidad del término *Bildung*. En alemán, *Bildung* refiere a la formación o educación de un sujeto. Una *Ausbildung*, por su parte, es un entrenamiento que debe realizarse para ejercer un oficio práctico. El verbo *bilden*, por su parte, no solo significa formar, sino también construir y constituir. [N. del T.]

56 Heiner Hastedt, "Einleitung", en Heiner Hastedt (ed.), *Was ist Bildung? Eine Textanthologie*, Stuttgart, Reclam, 2012, p. 7.

mundo, sino de la apertura y la instauración de ejes de resonancia. *Los niños no son recipientes por llenar, sino antorchas por encender.* No se sabe bien quién es el autor de esta idea –si Rabelais o Heráclito–, pero es correcta.

De esta manera, la escuela puede convertirse en un espacio de resonancia para docentes y alumnos; o puede transformarse en una zona de alienación por antonomasia. La resonancia y la alienación describen aquí las formas de relación entre el material, los docentes y los alumnos; entre los tres se extiende la experiencia escolar en una suerte de triángulo.[57] Si las líneas conectoras de este triángulo permanecen rígidas y mudas, entonces la escuela y la lección fracasan; pero si comienzan a vibrar, surge un triángulo de resonancia: la formación es exitosa como un proceso complejo de *asimilación transformadora del mundo.*

La hora malograda: el triángulo de la alienación

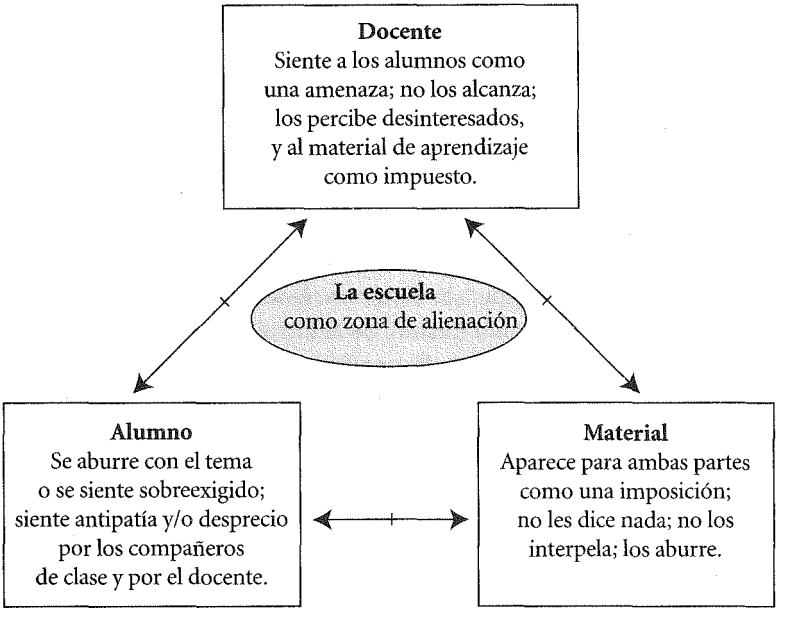


Ilustración 5. El triángulo de la alienación: cuando la clase se convierte en una lucha. Nada "llega"; la aversión y el agotamiento crecen. Los ejes de resonancia están bloqueados.

57 Al respecto, véase el modelo del "triángulo democrático" discutido en las ciencias de la educación. Véase, por ejemplo, Werner Jank y Hilbert Meyer, *Didaktische Modelle*, Berlín, Cornelsen, 2005, p. 55.

De forma típico-ideal, la escuela y la clase pueden reconstruirse como triángulos de resonancia o alienación en los cuales tanto la resonancia como la alienación suelen tener un carácter de autoamplificación.

Como fenómeno de formación fracasada, el triángulo de alienación se caracteriza por una situación en la que el docente, los alumnos y el "material" *no tienen nada que decirse* o, incluso, una situación en la cual se enfrentan de forma indiferente o adversa y hostil. Para todos los participantes, entonces, la escuela se convierte en un *campo de batalla*: los docentes tienen el sentimiento de estar constantemente luchando contra las perturbaciones, las distracciones y las provocaciones; su expectativa de autoeficacia se hunde, en la medida en que se solidifica la impresión de que no pueden alcanzar a los alumnos y de que estos no tienen interés en la materia ni están abiertos al encuentro personal. A la inversa, también los alumnos experimentan a sus docentes (y a menudo también a sus compañeros) como desinteresados, indiferentes o incluso como adversos y hostiles: *a la señorita Mann no le caigo bien*; *el señor Weiblich no me conoce para nada*; *la señorita Herr cree que soy un inútil*: estas son percepciones características de esta situación. En ella no hay un "hilo" que vincule a los docentes con los alumnos: el eje de resonancia entre ellos permanece mudo.

El triángulo de alienación se solidifica aún más cuando la alienación social también produce una erosión de las expectativas materiales de autoeficacia y del interés intrínseco: los alumnos se convencen de que el material de estudio no les interesa y de que no lo comprenden (el mismo se percibe como *seco, aburrido, difícil* e *inaccesible*); al mismo tiempo, el docente va perdiendo la confianza en su capacidad para transmitir y enseñar. En términos prácticos, su problema suele consistir en que el plan de estudios se interpone entre él y los alumnos: experimenta el "material" como inadecuado a la situación o extraño a la vida, como un medio que no es el apropiado para establecer un hilo de resonancia con la clase; pero se siente vinculado a él. Todo aquel que ejerció la docencia –ya sea en la escuela, la universidad u otra institución– conoce esas duras horas de clase en las que *no pasa nada* y, por tanto, *tampoco vuelve nada*. Cuanto más se generaliza la manifestación de la escuela como una zona de alienación tanto más crecen las tasas de desgaste entre el personal docente: desde la perspectiva de la teoría de la resonancia, esta conclusión parece irrefutable, y los hallazgos empíricos al respecto –ya citados– son motivo de preocupación.

Sin embargo, todo docente conoce también el proceso opuesto: aquellas clases en las que logra alcanzar a los alumnos y transmitir el material; aquí, *alcanzar* significa hacer hablar al material y, de esta manera, reencontrarse con él. En ese caso, el triángulo de alienación se transforma en un triángulo de resonancia (véase el cuadro 6).

La idea de que el proceso de formación es un intento del docente de *poner a sonar el mundo* para los alumnos está presente en la tradición de pensamiento

sobre la *Bildung*; se la encuentra con toda claridad tanto en Humboldt como en Herder, así como también en Friedrich Schiller y muchos otros, quienes comprenden la formación como un proceso que apunta a "afinar" de manera resonante "el juego de cuerdas" del alma a través de la interpenetración y el contacto del sí mismo con el mundo.[58] Wilhelm von Humboldt brinda una definición precisa de la formación que está en particular sintonía con la que aquí se desarrolla en términos de la teoría de la resonancia; la define como un proceso que puede tener éxito "solo si se produce la ligazón de nuestro yo con el mundo en una interacción que sea lo más general, activa y libre posible". Y agrega: "solo aquí puede buscarse el secreto de cómo animar y fecundar algo que, por lo demás, está eternamente muerto y en desuso".[59]

La hora lograda: el triángulo de la resonancia

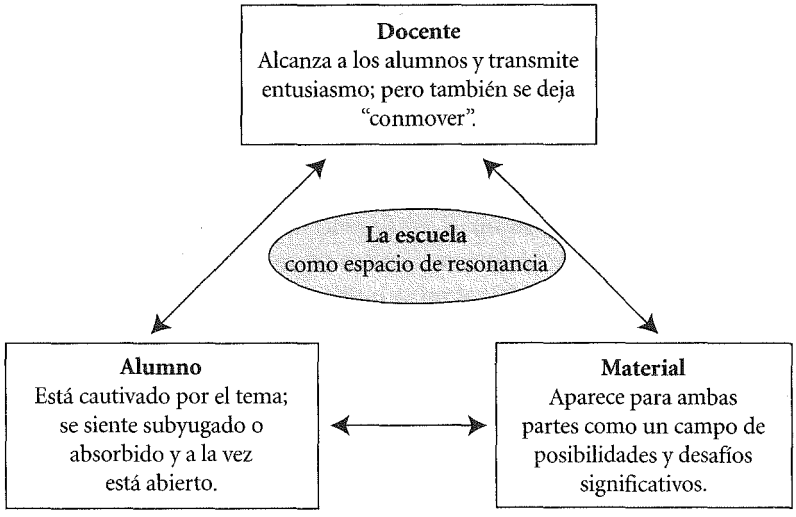


Ilustración 6. El triángulo de la resonancia: cuando el aula "crepita" y la atención se focaliza sin esfuerzo alguno. Los ejes de resonancia "vibran".

58 Véase Johann Gottfried von Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume*, en J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, 1967, pp. 165-235; Friedrich Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, México, Anthropos, 1999 (carta 23); Wilhelm von Humboldt, "Theorie der Bildung des Menschen", en W. von Humboldt, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte* (*Werke in fünf Bänden*, t. 1), Darmstadt, 1969, pp. 234-240; para un tratamiento exhaustivo al respecto, Jens Beljan y Hartmut Rosa, "Resonanz. Ein konzeptioneller Vorschlag für die Analyse von Weltbeziehungen", manuscrito no publicado, Jena, 2014.

59 Wilhelm von Humboldt, *op. cit.*, pp. 235 y ss.

La apropiación "muerta" de objetos del mundo como material educativo, según Humboldt, conduce a la alienación y es tan infructuosa como el intento de un ser humano de darle forma a su interioridad sin enfrentarse activamente con "el mundo". "Lo importante aquí es que no se pierda a sí mismo en esta alienación, sino más bien que reverbere en su interior la luz esclarecedora y el calor benéfico de todo lo que realiza fuera de sí".[60] Sorprendentemente, el proceso de apropiación lograda del mundo también es descripto por Humboldt como una asimilación transformadora bilateral, cuyos momentos fundamentales del lado del sujeto son la conmoción por el mundo y la experiencia "activa", la intervención efectiva y, por tanto, la autoeficacia: "Lo que necesita el ser humano, entonces, es [...] un objeto que haga posible la interacción de su receptividad con su autoactividad".[61] Y, finalmente, Humboldt señala también que el proceso interactivo de formación solo se pone en marcha cuando ambos lados, el material y el sujeto, entran en un vínculo de respuesta que permite la contradicción, esto es, un vínculo en el que cada uno habla con voz propia: "Porque solo el mundo abarca toda la variedad de lo pensable y solo él posee una autonomía tal como para contraponerle a la testarudez de nuestra voluntad las leyes de la naturaleza y las decisiones del destino".[62] La diversidad del mundo, así como de los sujetos, permite que entre ambos ocurran resonancias siempre nuevas, diferentes y múltiples.[63]

Una experiencia formativa en el sentido de la teoría de la resonancia tiene lugar cuando los alumnos manifiestan un interés intrínseco por determinado material y tienen experiencias de autoeficacia al enfrentarse con él; y esto es posibilitado por la animación del eje de resonancia entre alumno y docente. El proceso de formación como proceso de apertura del mundo comienza con el entusiasmo del docente, quien, actuando como el primer diapasón, despierta la disposición a la resonancia de sus alumnos, de modo tal que en este acontecer resonante entre alumno y docente se le da vida o se hace hablar al material (sea este un drama antiguo, una fórmula matemática, la gramática de una lengua extranjera o un programa partidario). Quizás esto pueda sonar demasiado poético pero, en realidad, se trata un proceso casi cotidiano que tiene lugar una y otra vez en todas las escuelas.

La primera condición para que se constituya el triángulo de resonancia como paradigma de una lección escolar lograda es que el alumno y el docente puedan alcanzarse mutuamente. Esto presupone que el docente confía en que *tiene algo que decirles a sus alumnos y estos quieren escucharlo*. Lo mismo vale para los

60 *Ibid.*, p. 237.
61 *Ibid.*
62 *Ibid.*
63 *Ibid.*, p. 239.

alumnos: el eje de resonancia no puede abrirse si no creen que pueden aportar algo y encontrar un oído amable. La ausencia de angustia es una condición fundamental para aventurarse en relaciones de resonancia. Esta condición no puede cumplirse sin más en todas las situaciones, pero exige un mínimo de expectativas de autoeficacia y de confianza recíproca; de lo contrario, la disposición a ser alcanzado no puede constituirse (y lo mismo ocurre del lado del docente).

Sin embargo, el proceso de resonancia que conforma relaciones con el mundo solo puede ponerse en marcha cuando el docente también está convencido de que *tiene algo que decir* con respecto al lado cósico de la relación; es decir, cuando el *tema* tratado lo interpela en algún sentido importante. Esta es la segunda condición para que se establezca un triángulo de resonancia. Como tercera condición, los alumnos deben abrirse al material de la clase, deber estar dispuestos a aventurarse en el mismo y a dejarse movilizar por él, y deben animarse a *hacerlo hablar*. Quien en general experimenta la escuela como una zona de alienación no puede tener esta predisposición. Finalmente, como cuarta condición, debe mencionarse el eje de resonancia horizontal *entre los alumnos*, si bien este no puede visualizarse en el cuadro: la disposición a la resonancia en los alumnos solo puede presentarse cuando la atmósfera del aula lo permite, es decir, cuando los estudiantes no necesitan estar defendiéndose de circunstancias repulsivas como la malicia, el desprecio, la burla, el acoso, etc. Por supuesto, a la inversa, la apertura al material puede ser fomentada cuando existen hilos de resonancia vibrantes entre los alumnos. Puede suponerse que los diferentes ejes de resonancia se activan o bloquean los unos a los otros en el sentido de un efecto *priming* porque –como lo desarrollé en la primera parte– existe algo así como un "temple de ánimo fundamental" dentro del espectro de los modos de relación: hay ciertos días en que *nada ni nadie nos habla,* y otros en que el mundo parece *salir amablemente a nuestro encuentro.*

En este contexto, y a la luz de los debates actuales sobre educación, es especialmente interesante la cuestión del rol del docente. Según creo, en las discusiones pedagógicas dominantes, el docente se ve reducido a la función de un moderador profesional, de un mediador. Estas discusiones parten de una idea correcta: que "meterle con un embudo" a los alumnos el material de manera directa, autoritaria y uniforme no fomenta sino que dificulta el proceso formativo porque, hablando metafóricamente, ni la propia voz del alumno ni la respuesta del material son audibles. Y en base a la exaltación unilateral de la autonomía y la individualidad, en las últimas décadas se desarrollaron concepciones de la formación que entienden el aprendizaje como un proceso individual y autónomo. La idea fundamental es que los alumnos deben probar las cosas por sí mismos en clases lo más abiertas posible, deben determinar por sí mismos en qué segmentos del mundo se aventurarán y de qué manera los harán hablar; los docentes tienen entonces (solamente) la tarea de proporcionar ayuda y poner a

disposición su conocimiento específico. En términos de la teoría de la resonancia, esta concepción se basa correctamente en el reconocimiento de que el mundo le habla a cada niño de manera diferente y particular, y, por tanto, de que las resonancias materiales no pueden despertarse de forma uniforme y generalizada. Sin embargo, según creo, esto subestima el significado del primer diapasón, esto es, la importancia del docente, que opera como inspirador e impulsor: es a través de la conmoción del docente que el mundo comienza a cantar.[64] La vibración del eje horizontal de resonancia es, si no un presupuesto, al menos una poderosa fuente impulsora de la vibración del eje material. Al mismo tiempo, por supuesto, el docente constituye una *instancia de respuesta y contradicción*, una superficie de rozamiento en el enfrentamiento con el material, y determina de manera decisiva la calidad de la relación de respuesta. Un buen docente, por lo tanto, no solo funciona como el primer diapasón "inspirador", sino también como un segundo diapasón, como aquel "receptor" sensible, capaz de reaccionar a las necesidades, temples anímicos e intereses de los alumnos.

Ciertamente, en el clima pedagógico actual, la idea de que entre alumnos y docentes haya una *conmoción* recíproca–aunque sea en términos metafóricos–

64 "Los seres humanos son como instrumentos musicales; su resonancia depende de quién los toque", así reza una atinada sentencia que se le atribuye generalmente a Constancio C. Vigil. Para Herder, el proceso pedagógico se presenta en términos de la idea de "encender" como un proceso de contagio espiritual: "En una exposición vivaz el docente transfiere un presente de su espíritu en el medio de su clase sobre todas las cosas y a todos los que lo escuchan; porque la llama contagia la llama como el presente del espíritu despierta un presente del espíritu" ("Von Schulübungen", en *Herders Werke in fünf Bänden*, t. 5, *Schulreden*, Berlín, Weimar, 1978, p. 257). De hecho, Herder también interpreta la experiencia educativa como una experiencia de resonancia en el triángulo entre docente, alumnos y material; aquí la capacidad de resonancia del docente, que es señalada como "gracia", parece tener un peso fundamental. Sin embargo, observa que las escuelas de su tiempo corren el riesgo de socavar la capacidad de resonancia, altamente desarrollada en los jóvenes, en lugar de utilizarla productivamente. Así, las escuelas se convierten en "primeras prisiones" en las cuales "se amenaza a los niños y se les enseña a sentarse, a aprender y sabe Dios qué otros ejercicios caballerescos" ("Von der Grazie in der Schule", *op. cit.*, p. 245). Como consecuencia, Herder observa que los ejes de resonancia literalmente se congelan: "Consideren ustedes al docente en su *vínculo*: ingresa en el círculo más floreciente de los jóvenes; su tiempo, sin embargo, es la edad avanzada, en la que se desarrollan las competencias para sentir por primera vez el estímulo de las ciencias; la juventud es algo así como la mañana de los años, en la cual uno siente todo lo estimulante de manera doble y solo quiere sentir estímulos. Coloque ahora entre ellos un hombre que ejerce la coerción: los jóvenes sentirán su compañía como una tortura; la evadirán, pesará sobre ellos como una carga y suspirarán; puesto que en las ciencias ellos no ven estímulos, como sí lo hace el docente. El joven quisiera andar por los campos de goce del paraíso, y el docente, cubierto de hielo, los hace atravesar la nieve y las heladas: a los jóvenes les encantaría soltarse de su mano y buscarse otro guía; pero es imposible" (*ibid.*, p. 247).

es considerada como perjudicial; quizás esto sea un testimonio de nuestra limitada capacidad para pensar vínculos de resonancia. Sin embargo, el famoso estudio realizado por el investigador neozelandés John Hattie acerca de los factores que más influyen en el éxito educativo[65] puede confirmar explícita y claramente la importancia del triángulo de resonancia. Según los descubrimientos de Hattie, lo fundamental en la clase es el ejemplo del docente y, sobre todo, la calidad de su vínculo con los alumnos.[66]

Sin embargo, la posibilidad de que lo fundamental no sea tanto la relación diádica docente-alumnos misma sino más bien la conformación de un tejido general de resonancias en el aula, en el que participen todos los presentes y donde se trabaje con un "material vibrante", es perfectamente compatible con el estudio de Hatties. En este sentido, es central el rol prácticamente insustituible del docente como catalizador de la atención y del compromiso emocional y responsivo.

En todo caso, la formación como asimilación transformadora del mundo y como instauración de ejes de resonancia presupone que la propia voz del alumno pueda ser expresada y escuchada; y esto no puede ocurrir cuando el sentido de la clase solo apunta a respuestas correctas y falsas, a la eficiencia y la optimización. Si un docente quiere escuchar solo la respuesta *correcta*, entonces sujeta y traba el hilo de resonancia. De esta manera puede llegar a dominarse el material, pero no se lo puede hacer hablar. Como vimos, la resonancia no significa eco, sino resistencia. Por tanto, los ejes de resonancia se abren más fácilmente cuando se permiten formas de acercamiento a la materia heterodoxas y sorpresivas, que no están previstas en el plan de estudios.

Si la tesis desarrollada aquí –que los procesos educativos solo son logrados cuando tienen lugar la conformación y la instauración de ejes de resonancia– es plausible, entonces esto podría ser un factor explicativo esencial de la diferenciación socioestructural que se reproduce e incluso se acentúa especialmente en Alemania.[67] Como sugieren los estudios acerca de la divergencia en el éxito escolar de alumnos de diferentes estratos sociales, para los niños provenientes de la "burguesía culta", las escuelas alemanas ofrecen un rico campo de resonancias (que abarca, por ejemplo, el coro, el grupo de teatro, el equipo de gimnasia, etc.) en el que pueden asimilar transformadoramente el mundo y realizar experiencias de autoeficacia; en contraste, para los niños de estratos menos

65 John Hattie, *Lernen sichtbar machen*, Baltmannsweiler, Schneider, 2013.

66 Acerca de la discusión sobre el estudio de Hattie, véase también Ewald Terhart, *Die Hattie-Studie in der Diskussion. Probleme sichtbar machen*, Seelze, Kallmeyer Sche, 2014.

67 Véase Kai Maaz *et al.* (eds.), *Herkunft und Bildungserfolg von der frühen Kindheit bis ins Erwachsenenalter. Forschungsstand und Interventionsmöglichkeiten aus interdiziplinärer Perspektive*, Wiesbaden, Springer, 2014.

educados, la escuela se presenta ante todo como una zona de alienación que *no les dice nada*, que *no los interpela*, una zona en la que solo pueden moverse en un modo que oscila entre la indiferencia y la repulsión.

Para una crítica de las condiciones de resonancia, un descubrimiento de estas características puede tener consecuencias importantes. Si la escuela constituye un fundamento constitutivo en la conformación de relaciones y ejes de resonancia –y, aún más, en el desarrollo de la *capacidad* subjetiva de resonancia–, entonces esta desigualdad puede tener implicaciones enormes en el desarrollo posterior de la calidad de vida adulta: el sistema educativo y escolar actual sería entonces criticable no (solo) porque produce un reparto muy desigual de recursos, sino (también) porque bloquea sistemáticamente los ejes esenciales de resonancia de los niños que provienen de estratos desfavorecidos. En este sentido, lo decisivo no es tanto la apertura o el cierre de ejes de resonancia *específicos*, sino más bien la creación estructural de una disposición a la resonancia en unos y de una disposición a la alienación en otros. Cuando describo la escuela como fundamento constitutivo de la relación con el mundo, quiero decir especialmente que en ella se conforma y se fija la manera en que los sujetos se encuentran con el mundo, esto es, con las cosas, los seres humanos y los acontecimientos mundanos.

Según las reflexiones desarrolladas en la primera parte, *disposición a la resonancia* significa enfrentarse al mundo –a lo extraño, lo nuevo y lo otro– con un interés intrínseco ("esto puede ser interesante, emocionante, fascinante") y con altas expectativas de autoeficacia. Por supuesto, esto no ocurre en todos los casos y bajo todas las condiciones, sino que describe más bien, en términos generales, el modo fundamental de la relación con el mundo. La *disposición a la alienación*, en cambio, implica una actitud ante el mundo que parte de la experiencia de que la mayoría de las "cosas mundanas", y especialmente las (aún) desconocidas, no nos dicen nada, son aburridas e incluso amenazantes y dañinas. El embotamiento del a←fecto y la e→moción en el encuentro con el mundo está correlacionado con la reducción del interés intrínseco y las expectativas de autoeficacia. El modo fundamental de la disposición a la alienación se manifiesta en la aversión latente ante lo (o los) otro(s), que se percibe(n) como molesto(s), peligroso(s) o poco interesante(s).

El trabajo que hace décadas vengo realizando con talentosos jóvenes me ha convencido de que la característica decisiva del talento no es la inteligencia, sino la capacidad de resonancia: los jóvenes talentosos se distinguen de los demás por el hecho de que casi todas las cosas mundanas –el deporte, la música, la física, la política, el telescopio, el teatro, etc.– les despiertan un interés genuino, y también porque están convencidos de que pueden hacer hablar a estas cosas, es decir, de que pueden establecer un vínculo responsivo con ellas en el cual se desenvuelva y desarrolle su autoeficacia. En cambio, los jóvenes desfavorecidos

tienden más bien a adoptar una actitud del tipo: *esto es estúpido, no me gusta, no puedo hacerlo, no funciona, no tengo ganas.* No esperan un encuentro ni una interacción que pueda decirles algo, que los concierna y pueda transformarlos.

Al principio del libro, intenté fundamentar la tesis de que los sujetos están antropológicamente dispuestos a la resonancia; los niños pequeños son seres de resonancia. La escuela, entonces, no *genera* necesariamente disposición a la resonancia, sino que la desenvuelve y la dirige; pero también genera disposición a la alienación. Los hallazgos de la investigación sobre la desigualdad dan pie a una crítica general del sistema educativo, en cuanto que controla la distribución de la disposición a la resonancia (y la alienación) de acuerdo con el estrato social, e institucionaliza así la escuela como un potencial espacio de resonancia para unos y una zona de alienación para otros.

Desde esta perspectiva, entonces, no sorprende que los campos de *praxis* vinculados a los ejes verticales de resonancia de la modernidad –hacer música, cantar en coros, visitar museos, pasear, cuidar la naturaleza, comprometerse religiosamente y participar en política– muestren un claro sesgo ligado a la burguesía educada: la naturaleza, el arte, la religión y la política son claramente más atractivos para los mejor formados que para las personas con un estatus educativo más bajo.[68]

68 Una dispersión tal de la participación en la vida pública cultural, social y política específica de cada estrato social siempre se observó –y se observa siempre de nuevo– en estudios científico-sociales; al respecto, son ilustrativos, por ejemplo, los datos de la encuesta de compromiso voluntario del 2009, encargada por el Ministerio Federal de Familias, Personas Mayores, Mujeres y Juventud de Alemania. Según esta, por ejemplo, en 2009 el 53% de las personas con un título educativo elevado tenían un fuerte interés en la política y la esfera pública, y este porcentaje se reducía a 27% entre las personas con un estatus educativo bajo; el 22% de aquellos con mayor formación participaban activamente en clubes deportivos, mientras que solo el 18% de los de formación media y un 15% de baja educación lo hacían; en lo que respecta a la membresía en organizaciones culturales, artísticas o musicales, los datos respectivos son 12,8% y 6%, y en referencia a la protección del medioambiente y los animales, se comprometían el 7,5% y el 3%, respectivamente (Thomas Gensicke y Sabine Geiss, *Hauptbericht des Freiwillgensurveys, 2009. Zivilgesellschaft, soziales Kapital und freiwilliges Engagement in Deutschland 1999-2004-2009*, TNS, Infratest Sozialforschung, Múnich, 2010, p. 53 y ss.). Son interesantes los hallazgos referidos a la religión: si se pone el foco en la simple membresía en la iglesia, no se observa ningún sesgo en favor de los más educados. Sin embargo, si se supone que un eje de resonancia solo puede conformarse y conservarse cuando es sostenido por las prácticas correspondientes (intensivas y regulares), entonces el cuadro cambia: el 16% de los encuestados con un nivel educativo alto tienen una membresía muy comprometida en iglesias, al tiempo que solo el 13% de los otros grupos encuestados la tienen (*ibid.*, p. 54). Este resultado es confirmado también por el informe del quinto relevo EKD [Evangelische Kirche in Deutschland] de la membresía en iglesias de 2014: el 23% de los miembros que participan regularmente en la *praxis* de la iglesia (por ejemplo, en las misas) pertenecen a estratos medio-altos; en

Sin embargo, esto último no debe sobrestimarse: el hecho de que los campos de *praxis* mencionados estén ligados a la burguesía formada no significa que las personas de otros estratos sociales no dispongan de sus propias esferas y prácticas de resonancia. ¿Pueden acaso los centros comerciales, los estadios de lucha libre, los gimnasios, los estudios de tatuaje o los *campings* ser también zonas de resonancia?

4. EL DEPORTE Y EL CONSUMO COMO INTENTOS DE SENTIRSE A SÍ MISMO

Si los ejes de resonancia diagonales señalan relaciones con materialidades que responden, en el deporte es ante todo el propio cuerpo la materialidad que se experimenta como "cosa viva" y cuya voz se hace audible. Las personas que salen a correr, los gimnastas, los futbolistas y quienes practican equitación suelen justificarse –que no tiene, por lo demás, ninguna finalidad visible– afirmando que solo en ella pueden sentirse a sí mismos. Muchas actividades deportivas pueden describirse incluso como un diálogo entre el cuerpo y el espíritu; como una relación entre ambos, de la cual, como todo deportista sabe, a menudo tanto el cuerpo como el espíritu salen transformados. Aquel que vuelve a casa luego de trotar o de jugar al fútbol se encuentra en el mundo de otra manera, se vincula de modo diferente con su cuerpo. El espíritu se siente *más libre,* y el cuerpo se ve animado e incluso cansado *de una manera diferente* a como lo está luego de todo un día al escritorio.

Precisamente porque los constreñimientos al incremento y la optimización de la tardomodernidad tienden a reducir fuertemente las cualidades de resonancia de la escuela, el trabajo, la política y la familia para muchas personas, el deporte parece ganar cada vez más peso como eje de resonancia. En la forma específica en que es practicado y escenificado hoy en día, como deporte popular o de élite, se trata de un fenómeno genuinamente *moderno*, incluso en mayor medida que las esferas antes mencionadas.[69] La relación de respuesta entre espíritu y cuerpo ya descripta muestra todos los ingredientes de un vínculo de resonancia: en ella, ambos hablan con voz propia y, en cierto modo, con voluntad

---

cambio, solo un 11% de los miembros que no tienen una *praxis* intensiva pertenecen a esos estratos. Entre los trabajadores y el resto de los estratos medios sucede lo inverso: el porcentaje de los que menos participa supera al de los que lo hacen intensivamente (con 18% contra el 13% y 69% contra 61%; véase Evangelische Kirche in Deutschland, *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover, 2014, p. 48).

69 Véase Robert Gugutzer (ed.), *Body Turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld, Transcript, 2006.

propia, y ambos se contradicen una y otra vez.[70] Pero si el vínculo se torna mudo o reificado, es sobre todo el cuerpo el que se resiste a ello: la fascinación que provocan tantos deportes –especialmente los que implican una pelota– consiste en que los golpes o tiros perfectos, o las combinaciones de equipo logradas, no pueden forzarse instrumentalmente. Si no hay resonancia entre la cabeza y el pie o la mano, el golpe, el lanzamiento o el tiro fracasa; la voluntad puede *bloquear* al cuerpo. En casi todos los deportes, las capacidades de movimiento y las competencias motoras relevantes presuponen, generan o favorecen siempre un vínculo de resonancia entre cabeza y cuerpo, entre pensamiento y movimiento: el sentimiento de *estar en armonía con uno mismo* en la actividad deportiva o de *estar en consonancia consigo mismo* parece deberse a que el ejercicio de esa *praxis* deportiva abre los canales de resonancia y posibilita las expectativas específicas de autoeficacia.[71]

La actividad deportiva, sin embargo, no solo abre campos de *praxis* para vínculos resonantes con uno mismo, sino que también funda relaciones de resonancia horizontales y materiales de carácter específico. Thomas Alkemeyer interpreta muy instructivamente el carácter interactivo y relacional de los deportes de equipo, sobre todo en equipos de fútbol, como un acontecer resonante prerreflexivo y somático-social:[72]

> a partir del encuentro situacional de actores que son diferentes pero compatibles debido a que están recíprocamente dispuestos [emerge] un acontecer colectivo [...] que desenvuelve una lógica propia y una estela que le es peculiar. Los actores se ven arrastrados hacia adentro de este acontecer porque sus cuerpos socializados reaccionan más rápidamente que su conciencia. La motricidad colectiva toma posesión de los cuerpos individuales y los estimula a ejecutar acciones adecuadas al juego. Reaccionan recíprocamente de manera aparentemente espontánea. De estas reacciones pueden surgir energías productivas. Ocurre algo que ninguno de los actores participantes controla completamente.[73]

70 Al respecto, véase Thomas Alkemeyer y Paula-Irene Villa, "Somatischer Eigensinn? Kritische Anmerkungen zu Diskurs- und Gouvernamentalitätsforschung aus subjektivationstheoretischer und praxeologischer Perspektive", en Johannes Angermüller y Silke van Dyk (eds.), *Dirkursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen*, Frankfurt, Campus, 2010, pp. 315-335.

71 Al respecto, véase *supra* el capítulo III; véanse además los muy instructivos artículos reunidos en Robert Gugutzer, *op. cit.*

72 Thomas Alkemeyer, "Rhytmen, Resonanzen und Missklänge. Über die Körperlichkeit der Produktion des Sozialen im Spiel", en Robert Gugutzer (ed.), *op. cit.*, pp. 265-295.

73 Alkemeyer y Villa, *op. cit.*, pp. 329 y ss.; véase Alkemeyer, *op. cit.*

Cuando un equipo se encuentra en el flujo del juego, sus acciones y movimientos aparecen como sorprendentemente coordinados unos con otros más allá de toda reflexión o acuerdo verbal, de manera tal que los movimientos de juego parecen ser las inspiraciones creativas de un único organismo. Tanto las expectativas y las experiencias de autoeficacia como el temple emocional del "espíritu del equipo" adquieren un carácter colectivo. Siguiendo a Gunter Gebauer y su concepto de motricidad social, Alkemeyer escribe:

> Como si los recorridos, círculos y campos de fuerza de los jugadores individuales estuvieran coordinados por una música muda, aparece un movimiento conjunto "en el que todas las acciones individuales se fusionan en una suerte de coreografía". [...] Como la música, los movimientos del juego producen conexiones inmateriales entre los cuerpos y organizan su coordinación. El historiador norteamericano William McNeill denomina "vinculaciones musculares" a esas curiosas relaciones que son a la vez físicas y sociales.[74]

Como en todas las relaciones de resonancia, también en esta forma de relación colectiva de respuesta los momentos resonantes solo ocurren cuando ya se ha establecido algo así como un eje de resonancia, es decir, cuando –como se dice en la jerga deportiva– el *equipo se ha encontrado a sí mismo*.[75] Y también aquí las experiencias de alienación son siempre posibles; surgen, por ejemplo, cuando los jugadores *no se conectan con el juego* o *no se hallan en él*: en estos casos, permanecen sordos a la resonancia (al menos durante el juego). En concordancia con la idea desarrollada en el apartado anterior, acerca de la educación como formación de relaciones con el mundo, Alkemeyer interpreta el fútbol como un "trabajo de formación educativa sobre las piernas y los pies",[76] puesto que les otorga una sensibilidad material y social, y le inculca al cuerpo una sensibilidad a la resonancia horizontal y diagonal. Vale la pena analizar más de cerca ambas sensibilidades.

En la sociedad tardomoderna, los ejes horizontales de resonancia fundados por el deporte van mucho más allá del deportista activo. En un sentido algo más débil, la "vinculación muscular" abarca también a los espectadores en el estadio de fútbol e incluso ante la pantalla del televisor. "Si el acontecer del juego encuentra un suelo de resonancia en las 'capas profundas', motoras y afectivas,

74 *Ibid.*, p. 269.

75 "Estas conexiones lejanas no carecen de presupuestos. Solo surgen cuando los actores transmiten en 'la misma longitud de onda' (Helmut Schön), cuando *resuenan* –suenan juntos–, cuando han desarrollado una capacidad para adaptar recíprocamente su comportamiento" (*ibid.*, p. 270, el énfasis es mío).

76 *Ibid.*, p. 276.

de los espectadores, ellos participan del mismo a pesar de la distancia espacial, no solo con el distanciado sentido de la vista, sino también en el modo de la 'simpatía kinestésica'".[77] Al retomar este concepto de Clifford Geertz, Alkemeyer intenta aprehender el siguiente fenómeno: los espectadores siguen y coperforman lo que acontece en el juego en su tensión corporal, sus expresiones y sus movimientos, y no solo imitan las acciones e interacciones, sino que a menudo también las anticipan.[78] Una simple toma de las gradas en tiros libres, tiros de esquina o penales lo confirma esto de manera sorprendente. "La experiencia estética en el estadio, por tanto, no es un proceso *hermenéutico* sino *somático*", concluye Alkemeyer.[79]

De una manera única, el deporte profesional de alto rendimiento es capaz de crear formidables ejes colectivos de resonancia en la esfera pública tardomoderna, la cual, por lo demás, está muy diferenciada y fragmentada. En el capítulo VI di cuenta ya del especial atractivo de la transmisión en vivo de partidos de fútbol. Este consiste en que el juego concentra la atención cognitiva y emocional de incontables personas y la dirige, por ejemplo, al balón que ingresa al área desde la izquierda. Así surge no solo aquello que los psicólogos llaman atención compartida, sino también algo así como una *emoción compartida*. En esta situación podemos –por fin– saber y sentir de manera considerablemente certera lo que las personas de nuestro alrededor saben y sienten, y los sentimientos que se manifiestan en sus movimientos y expresiones se amplifican recíprocamente con los nuestros. Aquello que ocurre con un gol o una victoria del propio equipo se parece sorprendentemente a lo que Émile Durkheim describió como la "efervescencia colectiva" de las culturas arcaicas. Él explicaba ese concepto a la luz del ejemplo de una tribu de habitantes originarios de Australia que vivían de manera muy dispersa y realizaban sus actividades separadamente, pero, de vez en cuando, se reunían en fiestas colectivas llamadas *corrobori*:

> Pero basta con que tenga lugar un *corrobori* para que todo cambie [...]. Una vez reunidos los individuos, resulta del hecho mismo de su puesta en contacto una especie de electricidad que los arrastra enseguida a un nivel extraordinario de exaltación. Cada sentimiento que se expresa repercute, sin encontrar resistencia, en todas las conciencias ampliamente receptivas a las impresiones externas: cada una de ellas hace eco a las otras y recíprocamente. El impulso inicial va de este modo ampliándose a medida que se repercute, del mismo modo que un alud crece a medida que avanza. Y como pasiones tan

77 *Ibid.*, p. 277.
78 Véase Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 347.
79 Alkemeyer, *op. cit.*, p. 278.

> vivas y tan libres de cualquier control no pueden dejar de exteriorizarse, por todas partes surgen gestos violentos, gritos, verdaderos aullidos, ruidos ensordecedores de todo tipo, que todavía contribuyen a intensificar el estado que exteriorizan.[80]

Parece evidente que tanto las arcaicas *corrobori* como las transmisiones en vivo de la actualidad son fenómenos de resonancia colectiva.

En el caso de estas últimas, los espectadores se reflejan entre sí y se refuerzan recíprocamente, se *responden* unos a otros y al acontecer del juego. Se conmueven a sí mismos y a los otros, con su tensión, su alegría y su tristeza. Así, adquieren en cierto sentido la capacidad de sentir la alegría en la cara del otro, de llorar sus lágrimas. Si frente a la pantalla surge un formidable oasis de resonancia, durante una Copa Mundial este se extiende prácticamente por todo el globo: el espectador de Hamburgo sabe y siente lo que sienten los fanáticos del equipo alemán en Múnich, en Berlín e incluso en Nueva York o Pekín. Y, lo que es más, si por ejemplo Alemania juega contra Brasil, entonces los fans alemanes saben también cómo se sienten las personas en San Pablo, Río de Janeiro o Recife, ya que sienten lo mismo pero de manera *invertida*: la atención y la tensión se dirigen al mismo punto, y también las emociones están entrelazadas unas con otras, pero se comportan de manera inversa. Esto último podría denominarse atención compartida y emoción inversa, porque ambos lados conocen muy bien los movimientos emocionales del rival, y también los fans que no participen en esta particular contienda, como por ejemplo los españoles, italianos o argentinos, los conocen y pueden comprenderlos. De esta manera, una Copa Mundial de fútbol puede transformar temporariamente el mundo en un sistema global de resonancia.

Sin embargo, para quienes sientan escepticismo o desinterés por el fútbol o en general por este tipo de emociones masivas, la alienación puede ser muy pesada. Cuando no hay capacidad ni voluntad de resonancia por parte de un sujeto,[81] es prácticamente imposible no sentir la histeria colectiva de resonancia –que también puede devenir en una *catástrofe de resonancia*, en el sentido definido antes–

80 Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982, pp. 202-203.

81 "Así como un jugador solo puede comprender y retomar prácticamente una propuesta de sentido de otro jugador cuando está entrenado de la manera correspondiente, también los espectadores tienen que haber desarrollado una capacidad de respuesta para poder verse 'contagiados' por el juego: si carecen de esta capacidad, entonces el juego les es indiferente. Este solo les 'calienta la sangre' cuando existe una cierta receptividad, es decir, cuando logra despertar recuerdos, sentimientos y pensamientos que están almacenados en la propia memoria corporal" (Alkemeyer, *op. cit.*, p. 279).

como extraña e incluso amenazante, y no trabar con ella una relación de cariz repulsivo.

Sin embargo, esto no alcanza para entender cómo el deporte público –por ejemplo, la *Bundesliga* alemana de fútbol– puede convertirse en una esfera de resonancia vital y singular de la cotidianeidad para los sujetos tardomodernos, cómo puede adquirir un significado tan eminente. Esto ocurre, por ejemplo, cuando las personas se convierten en fans y declaran cosas como *¡por Schalke daría mi vida!* En este caso, el club Schalke se convierte en un segmento del mundo que puede conmover al sujeto de manera esencial: sus movimientos están intrínsecamente ligados a la identidad y la vida afectiva del fan, de manera que se trata de un comportamiento responsivo genuino aunque asimétrico. En *Fiebre en las gradas*, Nick Hornby hizo de esta relación de resonancia un impresionante monumento literario.[82] Pareciera que estas relaciones son ampliamente inmunes a aquellas fuerzas erosivas que amenazan a la resonancia en las esferas del trabajo, la familia, la escuela y la política; de hecho, quizá sea incluso una reacción a esas tendencias erosivas. Sin embargo, también podría tratarse de un eje de resonancia reducido en dos sentidos, esto es, un eje que solo posibilita experiencias limitadas de autoeficacia y que muy difícilmente puede vincularse con una *valoración fuerte*.[83]

Con todo, no cabe duda de que los deportistas y los grandes eventos deportivos son capaces de conmover y movilizar a muchas personas que no se ven a sí mismas como fans en sentido estricto. Los partidos de la Bundesliga o de la Champions League constituyen para estas personas algo así como un ancla emocional, un acontecimiento que le da a su semana laboral una cualidad especial, un color de resonancia, algo que pone a cantar a la gris cotidianeidad. ¿Por qué incluso quienes leen periódicos de alta gama le dan tanta importancia al deporte, y no dejan de pedir más historias, más análisis y comentarios? ¿Por qué las historias de fútbol nos conmueven hasta las lágrimas? ¿Por qué aquellos que leen el suplemento deportivo del periódico lo reciben con una actitud tan diferente a la que adoptan cuando leen la parte política, las noticias locales o el suplemento de cultura? Una posible respuesta a estas preguntas es la siguiente: los partidos y las carreras deportivas pueden leerse como parábolas de la vida misma, y recibirse por tanto como novelas o películas: crean una resonancia *narrativa*, en el sentido explicitado en el capítulo V. Pero difícilmente esto sea todo. Según creo, de una forma que aún se comprende poco, el deporte y en especial el fútbol se han convertido en una esfera colectiva compartida, solo comparable con la de la música pop y rock; su calidad de resonancia parece crecer de manera inversamente

82 Nick Hornby, *Fiebre en las gradas*, Barcelona, Anagrama, 2008.

83 Véase Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, *op. cit.*, pp. 392-413.

proporcional a la disminución del atractivo de la política. La otra parte del secreto quizás radique simplemente en que, en Alemania (e incluso en todo el mundo), la relación con la Bundesliga o con los grandes deportistas logra fundar una resonancia social incluso entre completos desconocidos.

Ahora bien, en lo que respecta a las relaciones *diagonales* de resonancia en el deporte, parece evidente que, de manera semejante a lo que ocurre con el trabajo, la *praxis* deportiva funda en todo caso relaciones materiales específicas con el mundo: la raqueta de tenis, la tabla de *skate*, los esquíes, el caballo, la bicicleta de carrera o la tabla de surf "responden" al deportista, tal como las herramientas y los materiales le respondían al trabajador. Y dado que la actividad deportiva generalmente se practica como fin en sí mismo (salvo cuando es realizada con el fin de acumular capital corporal o, en el caso del deporte profesional, económico) y no está expuesta por lo tanto a los constreñimientos de economización, optimización y tecnificación característicos de la esfera laboral, la disposición a la resonancia del deportista es generalmente más alta que la del trabajador; es por este motivo que los sujetos tardomodernos suelen buscar este tipo de experiencias de resonancia más en el deporte que en el lugar de trabajo. Pero no solo los artefactos deportivos –que sirven como extensiones del cuerpo– constituyen para el deportista materialidades responsivas, sino también las superficies que son "procesadas" con su ayuda: el esquiador, el futbolista, el surfista, el boxeador y el yudoca experimentan las superficies de sus prácticas –la nieve, el pasto, las olas, el ring, el cuerpo del rival– de una manera muy diferente a quien limpia la nieve, el jardinero, el marinero o el doctor. Para la sociología de la relación con el mundo, son altamente instructivas las diferencias entre los modos en que un paseante, un jardinero y un jugador de fútbol perciben un *prado*, puesto que para cada uno de ellos este prado es algo diferente: el *ser en el mundo* varía con las formas de *praxis*, de *ser en el prado*.

Los seres humanos y las cosas, como vimos, pueden entrar en relaciones de resonancia; esto ocurre especialmente en el trabajo, la escuela y el deporte. Al trabajador, el estudiante y el deportista, los objetos les responden como *herramientas*, *instrumentos* y *materiales*, mientras que afectan a los poetas como *puras cosas*. En relación con esto, corresponde abordar ahora la siguiente cuestión: en cuanto meras *mercancías*, ¿pueden las cosas desplegar cualidades resonantes? Como intenté mostrar, la tabla de surf o los esquíes responden al surfista y al esquiador de una manera que, literalmente, transforma tanto a la cosa como a la persona. ¿Pero qué ocurre en una tienda o, por poner un caso aún más tardomoderno, en un centro comercial? Sin duda, allí los esquíes y las tablas de surf pueden adquirirse por mucho dinero, y la expectativa de esta compra produce una disposición a la resonancia en muchas personas (incluso en aquellas que nunca lo admitirían ante otros ni ante sí mismos). ¿Puede el consumo constituir un eje de resonancia?

Esta pregunta es difícil de responder. La respuesta depende, sobre todo, de cómo definamos el concepto de consumo, que es, a mi entender, de una categoría ambivalente y muy poco clara. Si caracterizamos el acto de esquiar como consumo –puesto que la entrada a la pista, los esquíes y todo el equipamiento necesario implican un gasto alto–, entonces puede afirmarse que el consumo implica una resonancia cósica. Ciertamente, entre el libro comprado y su lector, el piano adquirido y el pianista o entre el telescopio y el astrónomo aficionado pueden establecerse relaciones de resonancia, y esto puede ser válido también para el videojuego y el *gamer*. Sin embargo, lo que nos preguntamos aquí es si la misma adquisición, el *acto de comprar*, puede desplegar una cualidad resonante. Una parte considerable y cada vez mayor de la libido de los sujetos tardomodernos parece dirigirse al acto de compra como tal, y no al uso o el consumo de lo adquirido: en las sociedades de bienestar, las personas compran año tras año más libros, discos, telescopios, raquetas de tenis y pianos, pero los leen, los escuchan y los usan de manera cada vez menos frecuente.[84]

Por supuesto, uno puedo alegrarse con la compra de unos esquíes o de una tabla de surf. Es incluso posible sentirse conectado de alguna manera a las tablas que están en el negocio; cuando uno sabe del tema, su fisonomía tiene algo que decir, algunas le hablan y le agradan. Y ese conocimiento y experticia –conocerlas y saber cómo usarlas– puede suscitar incluso un sentimiento de autoeficacia. Sin embargo, me parece que esta forma de resonancia se deriva del uso deportivo efectivo de las tablas o se dirige a él: obtiene su sentido a partir de ese uso. Ahora bien, ¿por qué el acto mismo de comprar puede ser divertido?

Según creo, esto se debe a dos razones centrales: en primer lugar, la expectativa de aumentar nuestro alcance del mundo por medio del acto de comprar nos genera entusiasmo, y también promete –como intenté mostrar al comienzo del libro– una mejora de la calidad de vida. Con la tabla de surf podemos acceder al mar y las olas; con los esquíes, a la nieve y las montañas; un nuevo teléfono inteligente nos promete, literalmente, tener el mundo en el bolsillo del pantalón. La oferta de mercancías del centro comercial nos coloca frente a los ojos, de manera tentadora y avasallante, todo lo que podríamos tener a nuestra disposición, es decir, todas las posibilidades que podríamos tener a nuestro alcance. El acto de comprar aparece entonces como la realización de la ampliación del alcance: ahora *podemos* salir a la pista, entrar al mar, etc. Sin embargo, lo que quiero mostrar en el presente libro es que este programa de incremento de los recursos y las opciones, esta promesa de ampliación del alcance, se basa

84 Para un tratamiento exhaustivo al respecto, véase Hartmut Rosa, "Über die Verwechslung von Kauf und Konsum. Paradoxien der spätmodernen Konsumkultur", en Ludger Heidbrink *et al.* (eds.), *Die Veranwortung des Konsumenten. Über das Verhältnis von Markt, Moral und Konsum*, Frankfurt, Campus, 2011, pp. 115-132.

en relaciones mudas con el mundo; cuando se absolutiza, la actitud de disponer y dominar que subyace a este proyecto (la orientación de vida de Adrian) socava la posibilidad de hacer hablar a las cosas. Disponemos entonces de las mercancías y de las posibilidades que estas abren, pero las cosas mismas no nos responden, a menos que las asimilemos transformadoramente en las prácticas correspondientes.

Sin embargo, las cosas adquiridas como mercancías (o pensadas como tales) sí brindan una *promesa de resonancia*; este es el segundo motivo por el cual el acto mismo de ir de compras puede ser divertido. Como lo sugiere la discusión del capítulo IV sobre la naturaleza del deseo bajo las condiciones de las economías capitalistas, el atractivo persistente que tiene el consumo para los sujetos (tardo)modernos se sustenta en que estos ven transformarse su deseo y añoranza de resonancia en un deseo de objetos (o de mercancías). En todos los casos, y sobre todo en aquellos cargados de deseo, lo que compramos es en general una promesa de resonancia: por medio de la adquisición de la cosa mundana como mercancía esperamos apropiarnos de un pedazo del mundo y, de esa manera, lograr con el mundo una forma de relación nueva, más profunda y más intensa. *La chaqueta para caminar al aire libre o la carpa para la excursión nos conectarán con la naturaleza de una manera totalmente novedosa; el nuevo equipo de sonido o el teclado nos permitirán vivir la música de una manera mucho más profunda; el perfume o la pulsera nos ayudarán a desarrollar un vínculo más satisfactorio con nosotros mismos y también a establecer relaciones sociales más amables y simpáticas, etc.* Al comprar nos apropiamos literalmente de un pedazo del mundo, en términos económicos y jurídicos: hace mucho que la publicidad identificó esta promesa de apertura y franqueamiento del mundo, esta promesa de *hacer hablar* al mundo a través del consumo como motor del deseo. Pero, como se dijo, la apropiación económico-jurídica es una apropiación muda; no produce ni garantiza *per se* una *asimilación transformadora*. La promesa de resonancia solo puede cumplirse cuando nos sentimos conmovidos, cuando experimentamos una autoeficacia en el *uso* de la mercancía o en el trabajo en o con ella. Con la compra, uno se apropia de la tabla de surf; pero la asimilación transformadora se logra sobre las olas (si es que se logra).

La idea, tantas veces enunciada en la tradición sociológica, de que el carácter monetario y mercantil de la transacción les quita el *alma* a las cosas, y de que así las desvaloriza en términos sustanciales, en la medida en que transforma su peculiaridad y singularidad cualitativa en una determinación predominantemente *cuantitativa* y abstracta que se expresa en el precio,[85] probablemente

85 Véase, por ejemplo, Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977. Pueden encontrarse reflexiones similares en Marx, Benjamin, Fromm, Adorno y muchos otros.

obtenga su cualidad sugestiva de la ausencia de una asimilación transformadora: *la cosa comprada no tiene como tal una voz propia.*

Sin embargo, esto no cambia el hecho de que el acto moderno de comprar vuelve accesibles segmentos del mundo en muchos aspectos, prácticamente en todas las áreas de la vida; los abre para los sujetos y, con ello, abre la perspectiva de la asimilación transformadora. Los centros comerciales hacen posible la participación en el mundo y en la riqueza de la sociedad, y el hecho de que se los llame *templos* o *catedrales del consumo* pone en evidencia que aquí también entra en juego una promesa de resonancia vertical; como lo señalaba Marx en los pasajes introductorios del primer tomo de *El capital*,[86] en ellos parece volverse accesible y alcanzable para nosotros el corazón latente de la riqueza del mundo. Visto de esta manera, los centros comerciales constituyen el núcleo de la relación tardomoderna con el mundo.

Pero esta promesa se traiciona, y el consumo se vuelve funesto, cuando el acto de comprar se confunde con la relación de asimilación transformadora o, peor aún, cuando se pretende que compense la ausencia de una asimilación transformadora y, con ella, la ausencia de resonancia. Como vimos, esta tendencia parece ser inmanente a las sociedades (tardo)capitalistas, puesto que el "secreto" del consumismo capitalista radica en transformar el deseo de relación en un deseo mudo de objeto. En el acto de comprar se silencian sistemáticamente no solo resonancias diagonales, sino también horizontales. Simmel lo ve (¡y con razón!) como una –sino la única– cualidad positiva de la economía monetaria:[87] los sujetos no necesitan "comprar" el acceso al mundo a través de resonancias sociales positivas; en la caja del supermercado, la calidad de la relación personal no desempeña ningún rol. Pero si su deseo de mundo y de resonancia se limita a –o se concentra en– la *adquisición* de cosas, entonces los sujetos pagan el precio del sistemático silenciamiento de sus ejes de resonancia. En cuanto segmentos adquiridos del mundo, las mercancías pueden acumularse casi sin límite. La asimilación transformadora, en cambio, requiere tiempo, exige un *aventurarse* en las cosas, así como la disposición a modificarse en el contacto con ellas, a *ponerse en juego*; además, solo es posible cuando se experimenta autoeficacia; lo cual, a su vez, también implica invertir tiempo, atención, libido y energía. Todo esto contiene siempre el momento de lo indisponible y, por tanto, de lo impagable. La resonancia no es un vínculo de posesión jurídica o económica.

Seguramente se objetará que, en última instancia, estas reflexiones no son más que una nueva variante de la crítica del consumo, barata y vieja, característica del espíritu del conservadurismo cultural. Sin embargo, esto no debería

86 Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, t. 1, vol. 1, México, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.

87 Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, *op. cit.*

impedirnos realizar un cuestionamiento crítico de la relación con el mundo que se establece por medio del acto de comprar. Y aquí se observa que la variante *progresista de izquierda* y la versión *conservadora de derecha* de la crítica del consumo convergen ambas en la sospecha (o la experiencia, a menudo solo sentida de manera poco clara y formulada con vaguedad) de que al consumo mercantil le falta lo que aquí denomino *la capacidad de resonancia que funda conmoción y relación*; ya sea porque el "trabajo vivo" se convierte en "fetiche muerto", como sostiene la izquierda, o porque la adquisición monetaria de las cosas mundanas les quita a las mismas su "alma vibrante" y sus vínculos con la tradición, los valores y la comunidad, como denuncian los pensadores conservadores. Mi propia conclusión, frente a esta alternativa, es que quizás podamos renunciar a la interpretación ideológica o crítico-ideológica de este proceso, y conformarnos en cambio con la observación empíricamente sustentada de que en el acto de compra mismo no pueden realizarse vínculos de resonancia.

IX
Ejes verticales de resonancia

1. LA PROMESA DE LA RELIGIÓN

Hay algo ahí, algo está presente: esta es, como intenté mostrarlo en línea con Merleau-Ponty, la forma fundamental de toda relación con el mundo. Es la forma originaria de toda percepción y de toda conciencia. A partir de ella, el sujeto y el objeto, los seres humanos, las cosas y las acciones se diferencian; es la forma originaria de la existencia. La religión puede comprenderse entonces como la idea –formada por medio de la experiencia y expresada en ritos, prácticas, canciones, relatos y, en parte, también en obras arquitectónicas y artísticas– de que ese *algo* es responsivo, amable y comprensivo. En el fondo, entonces, *Dios* es la representación de un *mundo responsivo*. "Dios fulgura mundanidad", como lo dijo Gottfried Keller en su novela *Enrique el verde*.[1] En efecto, desde esta perspectiva, la religión es una relación (del latín *religare*, volver a ligar);[2] más particularmente, es una forma específica de relación que, con las categorías de *amor* y *sentido*, promete garantizar que la forma originaria y fundamental de la existencia sea una relación de resonancia, y no de alienación.[3]

Esta no es por cierto la única definición posible de la religión; puede objetarse con atino que ella remite más a una idea católica del fenómeno religioso que a una protestante, y también se puede cuestionar su capacidad para dar cuenta de todas las variantes de la religión monoteísta, o su validez para otras formas

1 "No me parece que Dios sea algo espiritual, sino un espíritu mundano porque él es el mundo y el mundo en él; Dios fulgura mundanidad" (Gottfried Keller, *Der grüne Heinrich* [*Zweite Fassung*], Berlín, 2013, p. 302 [trad. esp.: *Enrique el verde*, Madrid, Espasa Calpe, 2008]).

2 Sin embargo, la derivación etimológica del concepto de religión es controvertida; al respecto, véase Ernst Feil, *On the Concept of Religion*, Bringhamton, Global Publications, 2000.

3 Véase, por ejemplo, Karl Rahner, *Warum ich Christ bin. Vom Mut zum kirchlichen Christentum*, Friburgo, Herder, 2012.

de religiosidad, así como para dar cuenta de lo que la religión es en general. En efecto, en los estudios sobre la religión, el debate sobre estas cuestiones no está aún zanjado, y este libro no pretende de ningún modo intervenir en él. Este capítulo solo intenta explicar de qué manera la religión y el sentimiento religioso desempeñan un rol en la vida de los sujetos (tardo)modernos y por qué, contrariamente a lo que afirman las teorías de la secularización que la sociología ha defendido durante décadas, el fenómeno religioso no ha desaparecido de la vida ni de la sociedad.[4]

En el análisis de la experiencia religiosa que realiza William James nos topamos ya con la idea de que, en la actitud ante la religión, está en juego en última instancia la experiencia fundamental de la relación con el mundo. James entiende la religión como una "reacción total del hombre ante la vida" y como una respuesta a la pregunta por el "carácter de este universo en que habitamos".[5] De manera muy similar, Friedrich Schleiermacher había atisbado anteriormente en *Sobre la religión* que el núcleo y el objeto de la religión eran "el universo y el vínculo del ser humano con aquel", es decir, exactamente aquello que en este libro intento definir como *relación con el mundo*.[6] Según Schleiermacher, este vínculo es también el objeto de la filosofía o la metafísica y de la "moral" –las primeras intentan aprehenderlo teóricamente; la última, en un sentido práctico–, pero ambas producen solo relaciones mudas con el mundo: una intenta imponer fórmulas, cálculos y leyes, y la otra, mandamientos y prohibiciones.[7] Schleiermacher abriga esta sospecha respecto de la filosofía sistemática y la teología; ellas siempre están en riesgo de producir un "juego vacío con fórmulas" y "letras muertas" que se convierten en las "trabas de un sistema".[8] A esto le contrapone la experiencia religiosa propiamente dicha, a la que comprende como un encuentro dinámico y singular entre sujeto y "universo", en el que tiene lugar una verdadera conmoción recíproca. Schleiermacher define esta conmoción en los términos de la teoría de la resonancia, esto es, como la interacción entre a←fecto y e→moción, definido el primero como una

4 Al respecto, véase Charles Taylor, *La era secular*, vol. 1, Barcelona, Gedisa, 2014; Michael Warner *et al.* (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2013; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Friburgo, Herder, 2012.

5 William James, *La variedad de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, t. 1, México, Lectorum, 2005, pp. 38-39; véase también el prólogo del presente libro.

6 Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. *Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart, 1969, p. 29

7 "¿Qué es lo que hacen su metafísica [...] y su filosofía trascendental? Clasifican el universo y lo dividen [...]. ¿Y qué hace su moral? Desarrolla [...] un sistema de deberes, exige y prohibe acciones con una violencia ilimitada" (*ibid.*, p. 30).

8 *Ibid.*, p. 37 y pp. 43 y ss.

"intuición" (del universo) y la última como un movimiento anímico de reacción, un "sentimiento". La afección del sujeto es interpretada algo enigmáticamente como acción, "actividad" o movimiento del universo:

> Intuición del universo, [este concepto] es el ángel de todo mi discurso; es la fórmula superior y más general de la religión [...]. Todo intuir parte de una influencia de lo intuido en quien intuye, de una acción originaria e independiente de lo intuido, que luego es captado, resumido y entendido en su naturaleza por quien intuye. [...] Así es la religión; el universo está en una actividad ininterrumpida y se nos revela en cada instante.[9]

Schleiermacher define entonces el movimiento responsivo y amable del ánimo como un movimiento interno o una "autoactividad" del espíritu por medio de la cual el universo es llevado "a un nuevo vínculo con su ánimo y su condición".[10] La experiencia religiosa puede reconstruirse entonces, con Schleiermacher, como una relación de *asimilación transformadora* del mundo, en la cual la experiencia de *autoeficacia* tiene lugar no por medio de la acción exterior, sino de los movimientos *internos* de captar, sintetizar y entender:[11] "Si ustedes quieren [...] producir acciones auténticas e impulsar a la actividad más allá de esto, entonces ustedes se encuentran en un terreno extraño; si, a pesar de esto, ustedes siguen considerando esto como religión, entonces [...] han caído en la superstición impía".[12] Schleiermacher ofrece así una posible explicación de cómo la afección religiosa –que yo interpreto como resonancia– puede producir esa violencia asesina que va de la mano de la historia de la religión; volveré sobre esto dentro de poco.

En la medida en que Schleiermacher describe el núcleo de la experiencia religiosa como ese breve momento en el cual los movimientos de la intuición y el sentimiento (del a←fecto y e→moción) se encuentran, o en el que aún no se han divorciado, es que puede definirlo como un momento genuino de resonancia, en el que se consigue una conmoción mutua:

> Estoy en el seno del mundo infinito: en este instante soy su alma, puesto que siento todas sus fuerzas y su vida infinita como las mías propias; en este instante él es mi cuerpo porque penetro sus músculos y sus miembros como los propios, y sus nervios internos se mueven a mi voluntad y mi sanción como los míos. [...] Este es el momento del florecimiento máximo de la religión.[13]

9 *Ibid.*, pp. 38 y ss.
10 *Ibid.*, p. 46.
11 *Ibid.*, p. 38; véase p. 47.
12 *Ibid.*, p. 47.
13 *Ibid.*, pp. 50 y ss.

De ninguna manera es aquí mi objetivo establecer o rehabilitar la concepción de la religión de Schleiermacher como la (única) correcta; y menos aún sugerir que "el universo" *actúa* de alguna forma. Por el contrario, solo quiero mostrar que mi afirmación acerca de la experiencia y del atractivo de la religión –a saber, que su núcleo esencial radica en la idea de un mundo *amable y responsivo* que nos conmueve y con el cual podemos encontrarnos– es en gran medida compatible con la tradición occidental de la historia de la religión.[14] En el siglo XX, esta tradición fue representada de manera prominente por el filósofo judío Martin Buber, para quien la *relacionalidad* es la característica primera y más elemental del ser humano:

> No es verdad que el niño comience por percibir un objeto con el cual luego se pone en relación. Al contrario, lo primero es el afán de relación; es él quien se ahueca y se adelanta como una mano adonde viene a alojarse el interlocutor; luego, se establece la relación con ese interlocutor, una forma aún no verbal del *Tú*; pero el devenir cosa es un resultado tardío nacido de la disección de la experiencia originaria, de la separación de los compañeros que estaban ligados, como lo es el devenir yo. Al comienzo es la relación, como categoría del ser, como disposición, como forma de acogida, como modelo del alma; el *a priori* de la relación, el *Tú* innato.[15]

Aquí Buber distingue dos modos fundamentales de relación con el mundo, con las cosas y la esencia del mundo, que denomina "palabras fundamentales" o "pares fundamentales de palabras":

> Para el ser humano el mundo tiene dos aspectos, en conformidad con su propia doble actitud ante él. La actitud del ser humano es doble en conformidad con la dualidad de las palabras fundamentales que puede pronunciar. Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de palabras. Una de estas palabras fundamentales es el par de palabras *Yo-Tú*. La otra palabra fundamental es el par *Yo-eso* [...]. Pues el *Yo* de la palabra fundamental *Yo-Tú* es distinto al *Yo* de la palabra fundamental *Yo-eso*.[16]

Estos pares fundamentales de palabras se apoyan en dos modos diferentes de actitud, de experiencia y de encuentro que, incluso sin el menor esfuerzo her-

14 No me parece para nada audaz afirmar que experiencias y representaciones similares son también constitutivas de las formas budistas, hinduistas e islámicas de la religiosidad. Aquí, sin embargo, quedaré debiendo las pruebas de esto.

15 Martin Buber, *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1982, pp. 17-18 [traducción modificada].

16 *Ibid.*, p. 6 [traducción modificada].

menéutico, pueden comprenderse como relaciones *mudas* y *resonantes* con el mundo. Lo decisivo aquí es que, también para Buber, el sujeto y el mundo solo adquieren su forma a partir de la relación, razón por la cual el Yo de la relación Yo-Tú debe ser distinguido del Yo de la relación Yo-eso. La relación Yo-eso describe una relación instrumental o reificante entre sujeto y mundo que es imprescindible para la vida cotidiana, la supervivencia, la ciencia, la política, la economía, etc. En ella el mundo se convierte en un objeto a ser elaborado, dominado, contabilizado y manipulado, o, para decirlo en el vocabulario propuesto aquí, en un objeto mudo.

En la medida en que Buber –en términos de su "principio dialógico"– concibe al ser humano como un sujeto *dirigido hacia un Tú*, lo define como un ser que conforme a su esencia es capaz de resonancia y necesita de ella. Solo en el encuentro con un Tú responsivo –que para Buber también puede ser un animal, una planta o una cosa– el sujeto llega a sí mismo y encuentra la vida verdadera; Buber entiende este encuentro como un contacto transformador: tanto el Yo como el Tú se transforman en él y son, simultáneamente y siempre ya, pregunta y respuesta.[17] No casualmente, Buber es un filósofo de la religión: *Dios* o el principio medular de la experiencia religiosa es definido por él como un "Tú eterno",[18] como el punto de fuga de todo deseo de resonancia y, a la vez, como el origen de toda añoranza de resonancia (y, con ello, también como promesa ineludible de respuesta o resonancia). Para Buber, la función elemental de la religión es fundamentar la protoconfianza en la capacidad y disposición de respuesta del mundo, sin la cual el sujeto no podría establecer relaciones resonantes.[19] En la idea de que el rasgo decisivo de todo Dios es su *pasibilidad de ser abordado dialógicamente* y su capacidad de *responder* (de actuar *responsivamente* o de *alcanzar* al ser humano de otras maneras), Buber formula un concepto de religión que puede alcanzar validez (casi) universal; o, en todo caso, que va mucho más allá del círculo cultural occidental monoteísta. Desde esta perspectiva, la Biblia puede interpretarse en términos de la teoría de la resonancia: desde la súplica de Salomón hasta el grito de Jesús en la cruz, ella aparece como un documento de imploración, plegaria, oración, susurro y evocación humanas. Y podría agregarse que, ligada a esa súplica, hay una única y gran contrapromesa: *hay alguien que te escucha, que te comprende y que puede encontrar medios y caminos para alcanzarte y responderte.*

17 En parte siguiendo a Buber, también Bernhard Waldenfels explicita esta idea de manera polifacética en *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007, pp. 577 y ss.

18 Martin Buber, *op. cit.*, p. 8.

19 La idea de Dios como la cifra de la capacidad de respuesta del mundo se expresa muy patentemente en la imagen de Buber según la cual solo podemos hablar con Dios si "osamos abrazarlo con los brazos de nuestro espíritu" (*ibid.*, p. 45).

Por supuesto, a partir de esta promesa se desarrolla la configuración y la actitud de la plegaria que, de acuerdo con su idea, está orientada ya a la conformación de una "resonancia profunda" en la forma de un discurso (y una acción) que escucha y responde. La plegaria apunta a la relación con el mundo como tal, a la evocación de resonancia; esto se observa también en el hecho de que se orienta tanto hacia *adentro* como hacia *afuera*: el que reza cierra los ojos y se dirige hacia adentro, pero a la vez se dirige a un afuera con el objetivo de hacer palpable una conexión intensa entre ambos. Puesto que la resonancia implica un momento de fluidificación de la relación entre el sí mismo y el mundo, en esta actitud no puede determinarse con precisión cuál es el *adentro* y cuál el *afuera*. En tanto y en cuanto la resonancia señala un momento de fluidificación de la relación con el mundo, quien ora no puede distinguir el *adentro* del *afuera*.[20] Algo similar ocurre también en muchas prácticas meditativas. Desde esta perspectiva quizás pueda explicarse por qué la traducción de religión como "religazón" resulta plausible, a pesar de ser discutible etimológicamente.

William James analizó detalladamente la oración en este mismo sentido, es decir, como *praxis de relación*, y dejó en claro que lo importante en ella no es el contenido cognitivo, sino la *actitud ante el mundo*. Esto se encuentra expresado de manera ejemplar en una larga cita de un científico que James retoma. Este científico (que permanece anónimo) describe dos etapas de su vida: en un primer momento, era agnóstico y carente de religión pero estaba "ligado a la resonancia"; años más tarde, se describe como alienado (pero, llamativamente, ¡también más "creyente"!):

> Entre los veinte y los treinta años me volví gradualmente más agnóstico e irreligioso, aunque no puedo decir que llegara a perder alguna vez aquella "conciencia indefinida", que Herbert Spencer describe tan bien, de una Rea-

20 San Agustín ya constata este problema de manera impresionante en sus *Confesiones*: "¿Y cómo he de invocar a mi Dios y Señor? Llamándole para que venga a mí, esté dentro de mí mismo. Pues ¿qué lugar hay en mí adonde pueda venir y estar mi Dios? ¿Cómo ha de venir a mí aquel soberano Dios, que crió el cielo y la tierra? ¿Por ventura, Dios y Señor mío, hay en mí alguna cosa adonde podéis caber Vos? ¿Acaso cabéis en los cielos y tierra que Vos hicisteis, y en que me criasteis? ¿O es mejor el decir que estáis en todo lo que tiene que ser, por cuanto ninguna cosa pudiera existir sin Vos? Pues si yo también existo y tengo ser, ¿para qué os suplico que vengáis a mí, no pudiendo yo existir ni tener ser si no estuvierais ya en mí? [...] Luego es verdad, Dios mío, que yo no existiría ni tendría ser alguno si Vos no estuvierais en mí. ¿O sería mejor decir que no existiría ni tendría ser si yo mismo no estuviera en Vos? [...] Así es también, Señor; también así es verdad. Pues si yo estoy en Vos, ¿para dónde os llamo?, ¿o desde dónde habéis de venir en mí?, ¿o qué paraje tengo que buscar que esté fuera del cielo y de la tierra, para que desde estos venga mi Dios a mí?"; san Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 23.

lidad Absoluta más allá de los fenómenos. [...] aunque ya no rezo mis oraciones infantiles a Dios, y nunca he rezado de una manera formal, mi reciente experiencia me revela que *he estado en una relación con Aquello que es casi equivalente a la plegaria* [...] reconozco que acostumbraba a buscar ayuda en esta relación curiosa que sentía poseer con aquel *Algo* cósmico fundamental. Él estaba de mi parte, o yo de la suya, como queráis, en el problema concreto, y el sentido de su presencia subyaciendo siempre me proporcionaba fuerza y parecía infundirme infinita vitalidad. [...] Ahora sé que mantenía una relación personal, porque los últimos años he perdido el poder de comunicarme con Ello, y tengo la conciencia de una pérdida definitiva. [...] Recuerdo que muy a menudo [...] al anochecer [...] giraba y respiraba en la oscuridad, y mentalmente buscaba tanteando esta sensación de la mente superior dentro de mi mente [...], *pero al final no establecía contacto*. En su lugar un vacío, no podía encontrar nada. Ahora, cuando ya casi tengo cincuenta años, *he perdido completamente la capacidad de conectar con Ello* [...]. *La vida se ha tornado una curiosa experiencia*; antes era con toda seguridad exactamente parecida a los rezos del creyente, con la diferencia de que yo no le daba ese nombre. Lo que he llamado Ello [...] era [...] mi Dios individual e instintivo [...] que, de alguna manera, he perdido.[21]

En los servicios y ritos religiosos –por ejemplo, en la comunión o en el bautismo–, la "experiencia" de resonancia vertical profunda se vincula tanto con ejes *horizontales* de resonancia entre los creyentes –por ejemplo, en el círculo cultural cristiano, se constituye una comunidad en la "comunión"– como con relaciones resonantes *diagonales*, en las que cosas y artefactos como el pan, el cáliz, el vino o la cruz –o, en otras épocas o culturas, también reliquias, santuarios, altares, esqueletos, objetos totémicos o tabú, etc.– reciben una "carga" de resonancia. Así surge una suerte de unión de resonancia sensorial, en la cual los tres ejes pueden activarse y amplificarse recíprocamente. "Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mateo 18:20); puede comprenderse este pasaje de la Biblia como un indicio de que la instauración de ejes sociales de resonancia es una condición suficiente para suscitar resonancia vertical. Asimismo, la cruz, el cáliz o el agua bendita pueden servir para hacer palpable la resonancia vertical entre los creyentes (al menos entre los católicos).[22] Desde la perspectiva de la teoría de la reso-

21 William James, *op. cit.*, p. 34 (el destacado es mío).

22 Al respecto, véase Martin Buber, *op. cit.*, p. 21 (aunque en este punto no le concede la importancia debida al eje de resonancia diagonal): "La verdadera comunidad no nace de que las gentes tengan sentimientos los unos hacia los otros (aunque no puede haberla sin ellos); nace de estas dos cosas: de que todos estén en relación mutua con

nancia, el símbolo de la cruz cristiana quizás incluso pueda reinterpretarse (de una manera claramente no teológica) como la conexión de ejes horizontales y verticales de resonancia.

Esta conexión se expresa paradigmáticamente en el desarrollo histórico-simbólico del pensamiento sobre la Navidad. Los cristianos celebran la Navidad no solo como una fiesta de dedicación intensiva a la familia, de fundación y renovación del lazo entre los creyentes y del amor al prójimo que *da calor a los corazones*. En vinculación con concepciones más antiguas y paganas del mundo, la Navidad también marca ese momento especial del año en que los ejes verticales de resonancia comienzan literalmente a vibrar: la fiesta se celebra al comienzo de las "doce noches", es decir, en las noches más largas, frías y oscuras del año, en las cuales, según la tradición, las puertas del inframundo se encuentran abiertas y los muertos y los demonios desatan sus excesos en una cacería salvaje.[23] Por esta razón, hasta bien entrado el siglo XIX la Navidad tenía algo de atemorizante para muchas personas. La Noche Buena se concibe como la noche en la que el cielo se abre, los ángeles aparecen y la piedad y la luz se elevan para recibirnos a nosotros, los seres humanos; se trata, por tanto, de una noche en la que el inframundo y el supramundo se hacen palpables y están presentes simultáneamente: es el punto de intersección de los ejes de resonancia. Según la tradición de la Navidad, su vibración también pone en movimiento las relaciones diagonales: el buey, el asno, el establo y el pesebre son componentes esenciales e íntimos de los acontecimientos navideños; definen el lugar de encuentro y no son indemnes a esto. Tienen algo que decirnos y (en las canciones de navidad) son puestos a sonar.

Sin dudas, puede objetarse aquí que esta concepción de la religión es más católica que protestante, en el sentido de que –y tal como lo analizó Max Weber en sus investigaciones sociológicas de la religión que apuntaban justamente a la relación práctica con el mundo– el protestantismo exilia lo *mágico* del mundo y desplaza la figura de Dios a un más allá inalcanzable. Sin embargo, esto atañe solo al costado cognitivo, teológico y dogmático del protestantismo; en sus oraciones y sobre todo en sus canciones (sobre todo en las de Paul Gerhardt, pero también en muchas composiciones más recientes), se expresa una forma completamente diferente de relación con el mundo. Por ejemplo, la interacción entre intuición y sentimiento (o entre a←fecto y e→moción) señalada por

---

un Centro viviente, y de que estén unidos los unos a los otros por los lazos de una viviente reciprocidad. La segunda relación resulta de la primera, pero no está dada con la primera. La relación viviente y recíproca implica sentimientos, pero no proviene de estos sentimientos. La comunidad se edifica sobre la relación viviente y recíproca, pero su verdadero constructor es el activo Centro viviente".

23 Véase Eugen Ernst, *Weihnachten im Wandel der Zeiten*, Stuttgart, Theis, 2007, pp. 18-43.

Schleiermacher se tematiza y encarna de manera magistral, incluso para los ateos más duros, en la canción navideña de Paul Gerhardt musicalizada por Johann Sebastian Bach, cuya cuarta estrofa reza: "Con alegría te miro / no me sacio de mirarte / y como otra cosa no puedo, / así lo hago, así sucede / Oh, que fuera mi mente un abismo / y mi alma un ancho mar, / para poder abarcarte".[24]

El protestantismo desplaza la sensibilidad a la resonancia fuera de la teología y la busca en la esfera de la *naturaleza*, en la *huella y la voz* de Dios, y en el *arte* o la estética; allí, aquella se vuelve experimentable a través de la música y el canto. Así, por ejemplo, en la tercera estrofa de la canción "Dios está presente", publicada en 1729 por Gerhart Tersteegen, se lee: "¡Sagrado, sagrado, sagrado! / le cantan en su honor / el coro de todos los ángeles. / Señor, escucha / nuestra voz, / porque nosotros también luchamos / hacemos nuestros sacrificio"; y en la sexta estrofa se agrega la naturaleza: "Tú penetras todo / deja que tu bella luz, / señor, toque mi cara, / Como las delicadas flores / se desenvuelven voluntariosamente / y se quedan quietas ante el sol / déjame a mí / quieto y feliz / recibir tus rayos y ponerte en efecto".[25] Aquí también se expresa metafóricamente, de una manera sumamente precisa, la interacción entre conmoción y desenvolvimiento.[26]

Así, tanto con Buber como con Paul Gerhardt, el núcleo de la religiosidad puede identificarse en la *necesidad existencial de respuesta* que tiene el ser humano, por un lado, y en la promesa de su *cumplimiento,* por otro. En la teología cristiana, al menos, a esto se le agrega el hecho de que el ser de Dios es pensado como un *ser de relación*, lo cual se expresa especialmente en la doctrina de la *pericóresis*, esto es, en la doctrina de la interpenetración recíproca y total, y la simultánea conservación de la independencia, de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo,[27] y también en la idea protocristiana de que Dios y el alma

24 *Ante tu pesebre estoy,* canción número 37 del *Evangelisch-lutherisches Gesangbuch* [Libro de Canciones Evangélico-Luterano]. Disponible en línea: <http://www.bach-cantatas.com/Texts/BWV469-Spa7.htm>.

25 *Ibid.*, canción número 165.

26 Para más evidencias de la conexión de la resonancia vertical con la naturaleza y la música en el cancionero evangélico, véase la canción "Sal, mi corazón y busca alegría" de Paul Gerhardt (Libro de Canciones Evangélico-Luterano, canción número 503), bien conocida también por fuera del círculo de la Iglesia. Luego de siete estrofas de un ensalzamiento lleno de entusiasmo de la naturaleza, la octava estrofa reza: "Yo mismo no puedo ni gusto de descansar, / la grandiosa actividad del gran Dios / despierta en mí todos los sentidos / canto cuando todo canta, / Y dejo que lo que le suena al Señor / fluya de mi corazón / fluya de mi corazón". Una vez que se aguzó la mirada para ello, es sorprendente observar la persistencia del puente que se establece entre la "actividad del universo" y la actividad receptora del alma.

27 A este respecto, le debo valiosas ideas a Ellen Ueberschär. Acerca de la pericóresis, véase Jürgen Moltman, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen*

humana se encuentran constitutivamente orientados el uno hacia el otro. Peter Sloterdijk señala explícitamente esta relación como una "resonancia fundamental" y "radical":

> Cuando se pregunta, por ejemplo, por el fundamento de la mutua dedicación posible entre Dios y el alma, aparece el abismo de una disponibilidad de relación, más honda que todas las disposiciones familiares o simpatéticas que puedan suponerse, por lo demás, en encuentros entre seres o personas. La naturaleza del lazo de unión entre ellos no puede explicarse, en absoluto, por simpatías *a posteriori* o por encuentros a mitad de camino. [...] Si Dios y el alma tienen que ver recíprocamente, es a causa de un radical de relación que sería más antiguo que cualquier búsqueda de compañero y que cualquier conocimiento secundario. Y si, de cuando en cuando, su relación parece apasionada, es solo porque, bajo determinadas circunstancias, se produce entre ellos *una resonancia tan radical* que es imposible que solo pueda atribuirse a una toma de contacto empírica entre ambos.[28]

Esto se corresponde con la concepción judeocristiana del *pecado* como un estado de ausencia de relación y, sobre todo (en el sentido de la *superbia*), como un estado en el que el ser humano cree que él mismo es respuesta suficiente.[29] Visto desde la teoría de la resonancia, el pecado sería un estado de ausencia de resonancia o, más bien, de *ausencia de voluntad de resonancia*; esto es, un estado en el que el sujeto no es capaz, no quiere y no está dispuesto a escuchar ninguna voz más que la propia. Justamente en esto consiste también para Martín Lutero el núcleo del pecado: es pecaminosa "el alma que está encorvada sobre sí misma" (*homo incurvatus in se ipsum*), es decir, el ser humano que se relaciona solo consigo mismo; debido a la incapacidad de abrirse a los otros y a lo diferente, da vueltas sobre sí mismo y se percibe como separado de todo.[30] Sin embargo, tanto para Lutero como para las religiones monoteístas universales en general, de lo que se trata en última instancia no es de escuchar verdaderamente esa otra voz, sino más bien de estar abierto a la resonancia, es decir, *de añorarla*; la religión aparece entonces como la promesa de que el mundo, el universo o Dios pueden hablarnos (o *cantarnos*), *a pesar de que no podamos escucharlos y de que todos los ejes de resonancia estén enmudecidos*. "Voz que quiebra la piedra, se me

---

Relevanz der Theologie, Gütersloh, Guetersloher Verlaghaus, 1997.

28 Peter Sloterdijk, *Esferas I*, *op. cit.*

29 Véase Wilfried Härle y Reiner Preul (eds.), *Sünde* (*Marburger Jahrbuch Theologie*, XX), Leipzig, 2008.

30 Véase Wolfgang Drechsel, "Sünde", en Britta Hübener y Gottfried Orth (eds.), *Wörter des Lebens. Das ABC evangelischen Denkens*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, pp. 210-214.

acerca en la penumbra alguien que habla despacio: No tengas miedo, estoy aquí. [...] Ya hablaba antes de la noche y el día, antes de mi no y mi sí, voz que todo lo sostiene: No tengas miedo, estoy aquí. [...] Si vuelve el vacío, compartiremos el vacío. No veas, no escuches más nada. Y no tengo miedo: tú estás aquí". Así se expresa esta idea en una nueva canción religiosa de Jürgen Henkys.[31]

Por lo menos desde la Ilustración, como viene sugiriendo desde el siglo XVIII la crítica de la religión, crecen las dudas acerca de la *existencia* de una voz universal y sostenedora en un sentido racional y argumentativamente aceptable; ella podría ser una mera ilusión o un autoengaño. Y, de hecho, en el horizonte cognitivo de la modernidad ilustrada y racional, la idea de un mundo responsivo es fundamentalmente indefendible. Desde esta perspectiva, el universo solo ofrece un espectáculo mudo, ejecutado bajo la dirección de las leyes de la naturaleza. "El silencio eterno de este espacio infinito me estremece", señalaba en este sentido el filósofo y físico francés Blaise Pascal cerca de 1650; y, ante esto, *apostaba* por una voz divina. En contraste, doscientos años más tarde, Nietzsche renunciaba de manera dolorosa (y patética) a la esperanza de volver a escuchar la "amada voz del universo"; esta se manifiesta como un juego que, a pesar de estar lleno de entusiasmo y fundar sentido, vida y relaciones, es un *engaño*.

> Me llamo a mí mismo el último filósofo, pues yo soy el último hombre. Nadie habla conmigo salvo yo mismo, y mi voz llega a mí como la de un moribundo. Contigo, voz amada, contigo, el último hálito de toda felicidad humana, déjame que me quede tan solo una hora, a través de ti engaño mi soledad y me miento al adentrarme en la pluralidad y en el amor, pues mi corazón se resiste a creer que el amor haya muerto, no soporta el horror de la más solitaria soledad, como si yo fuese dos. ¿Te oigo todavía, voz mía? ¿Susurras mientras maldices? ¡Y tu maldición tendría que hacer pedazos las vísceras de este mundo! Pero él vive todavía y me contempla todavía más brillante y más frío, con sus despiadadas estrellas; vivo tan sordo y ciego como siempre y uno muere solo: — el hombre, — ¡Y sí! ¡Yo te oigo todavía, amada voz! En este universo muere todavía uno fuera de mí, el último hombre: el último suspiro, tu suspiro muere conmigo, el prolongado ¡ay! ¡ay! suspirado por mí, el último de los hombres infelices, Edipo.[32]

Probablemente, es en el existencialismo filosófico-literario de Albert Camus donde se encuentra desarrollada del modo más radical y sistemático esta idea

31 Jürgen Henkys, "Stimme, die Stein zerbricht", Lied Nr. 55, en *Klangfülle. Liederbuch des 34. Deutschen Evangelischen Kirchentags in Hamburg*, Múnich, 2013, p. 67.

32 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen I*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 373.

de una existencial necesidad humana de respuesta ante un *universo en silencio*.[33] El *absurdo*, como núcleo de su interpretación del mundo, consiste justamente en esta hechura fundamental de la existencia humana: para Camus, la experiencia existencial más profunda y desenmascarada del mundo no es la experiencia de resonancia, sino su exacto opuesto: la experiencia de la extrañeza existencial, en el sentido de la imposibilidad de asimilar transformadoramente el mundo y de hacerlo hablar. La percepción del absurdo se da, según Camus, cuando "advertimos que el mundo es 'espeso' [...] [y] entrevemos hasta qué punto una piedra nos es extraña e irreductible, con qué intensidad puede *negarnos* la naturaleza, un paisaje [...]. La *hostilidad primitiva* del mundo remonta su curso hasta nosotros a través de los milenios".[34] En concordancia con mi definición de la alienación, aquí también tienden a amalgamarse la indiferencia y la repulsión en *un* modo de relación "muda" con el mundo. *Lo absurdo* no radica en la actitud del sujeto ni en la hechura del mundo, sino en la *relación* entre ambos: "este absurdo que rige mis relaciones con la vida", escribe Camus, "depende tanto del hombre como del mundo. Es por el momento su único lazo. Une el uno al otro como solo el odio puede unir a los seres".[35]

Según Camus, la forma fundamental de la relación con el mundo se muestra así como diametralmente opuesta a la experiencia del mundo expresada en "Varilla de zahorí" de Eichendorff: mientras que este último sostenía que una canción duerme en todas las cosas y que el *mundo puede comenzar a cantar* si se encuentran las resonancias correctas, Camus considera que el silencio y la extrañeza de este mundo es algo que puede manifestarse de manera epifánica y repentina en todas las cosas: tal como le ocurre al protagonista de *La náusea* de Sartre, "la sensación de absurdo a la vuelta de la esquina puede sentirla cualquier hombre". Soportar con heroísmo las relaciones mudas con el mundo y, finalmente, retornar "como piedra entre las piedras" a la "verdad de los mundos inmóviles" se convierte en la única alternativa a una vida en la ilusión de un *eco cósmico*.[36] "El cosmos calla ante nosotros", constataba en 2008, muy sobriamente, el filósofo de la naturaleza Bernulf Kanitscheider.[37]

Con el solo entendimiento no puede responderse la pregunta acerca del "fundamento del mundo": ¿consiste este en la resonancia del universo, como creen Schleiermacher, Buber o James, o en el desolado silencio del helado espacio,

33 "Lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo"; Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 44.

34 *Ibid.*, p. 28 (el destacado es mío).

35 *Ibid.*, p. 36.

36 Albert Camus, *La muerte feliz*, Madrid, Alianza, 2016.

37 Bernulf Kanitscheider, "Der Kosmos schweigt uns an", entrevista realizada por Christian Weber *Süddeutsche Zeitung*, 13/11/2008. Disponible en línea: <http://www.sueddeutsche.de/wissen/273/313181/text/ >.

como sostienen Kanitscheider, Nietzsche o Camus? Esto solo puede "sentirse" con sensibilidad a la resonancia, y el resultado de esta prueba de sensibilidad depende de la disposición a la resonancia o a la alienación de un ser humano individual (que se adquiere sobre todo en el proceso educativo, como vimos en el capítulo anterior); en este contexto, la alienación aparece como un concepto desgraciado debido a su carga negativa.

Sin embargo, es plausible suponer que los excesos de violencia colectiva de la temprana Modernidad, que pueden considerarse como una consecuencia o un efecto secundario del aumento de la religiosidad, constituyen una *reacción de pánico* ante la amenaza del silenciamiento del mundo o, por ponerlo en términos camusianos, de cara a la epifanía de su acallamiento.[38] De todas formas, debe explicarse lo siguiente: ¿por qué la religión, que es considerada como una gran *promesa de resonancia*, aparece como el responsable histórico de tantas olas de extrema violencia, tanto en términos cualitativos como cuantitativos? ¿Cuál es la relación entre violencia y religión, tal como se observa no solo en la *praxis* religiosa humana, sino incluso en las *escrituras sagradas* mismas, por ejemplo, en la Biblia (en la tortura y crucifixión de Cristo o en la historia de Abraham e Isaac) o en el *Bhagavad-Gita*? ¿No es la violencia la quintaesencia de una relación *muda*, repulsiva y dañina que produce inevitablemente el cierre de ambos extremos?

Según creo, la violencia puede emerger de la promesa de resonancia de la religión en dos sentidos. En primer lugar, como un intento de forzar el cumplimiento de esta promesa y, por lo tanto, de volver disponible lo indisponible. La guerra y la violencia operan entonces como medios para producir resonancia, para *obligar a bailar* a vínculos horizontales y diagonales mudos o repulsivos, es decir, para hacer resonar el mundo (circundante) silencioso según la promesa de respuesta. Por otro lado, como ya lo vimos con Schleiermacher, la religión representa un desafío especial para la condición de autoeficacia de la relación de resonancia: si la religión va acompañada de una a←fección fuerte, ¿cual es la forma de e→moción que le corresponde? Siguiendo a Schleiermacher y en línea con las reflexiones desarrolladas en el capítulo V, el intento de imponer violentamente ideas religiosas puede comprenderse como una reacción a la afección espiritual que, conforme a la lógica de la razón instrumental, confunde la autoeficacia con la puesta a disposición, el dominio y el control, que intenta poner cosas y seres humanos bajo su control (y así obligarlas a resonar) en lugar de *alcanzarlas* o *conmoverlas*. De esto quizás resulten las peores formas de alienación, las que conllevan consecuencias más graves, las

38 Precisamente en este sentido se intentó interpretar la rabia de la inquisición y de la caza de brujas en la temprana Modernidad; véase Rosemarie Beier-de-Haan *et al.* (eds.), *Hexenwahn. Ängste der Neuzeit*, Wolfratshausen, Minerva, 2002.

que son responsables por la enconada hostilidad que muchos modernos sensibles a la resonancia sienten por la religión; me refiero a las manifestaciones de absoluta ausencia de empatía y compasión, de pura reificación y de un fanatismo que, a pesar de su ruidoso bramido, es completamente mudo y helado. La violencia brutal de los terroristas del Estado Islámico o ISIS en Irak y Siria en el siglo XXI o de las cruzadas del siglo XII se autonomiza y se incrementa hasta convertirse en furia; probablemente, esto se deba al helado silencio del espacio universal que Nietzsche lamenta con tanta elocuencia; porque, como resultado de la violencia, no solo se acalla la voz *del universo*, sino también la de los ejes de resonancia horizontales y diagonales y de la relación con uno mismo.

Sin embargo, como sugieren Nietzsche y Camus, permanece a pesar de todo una añoranza existencial de resonancia; afortunadamente, la modernidad encontró e institucionalizó otros caminos para satisfacer esta añoranza por medio de equivalentes funcionales de la religión que no dependen de un sistema metafísico de creencias. Con el objetivo de realizar una crítica de las condiciones de resonancia, en lo que sigue quiero analizar –aunque sea sucintamente– los tres equivalentes funcionales más importantes: las concepciones, experiencias y prácticas relacionadas con el arte, la naturaleza y la historia. La cultura de la modernidad abre la posibilidad de conceptualizar, institucionalizar y practicar la relación con estas tres esferas como ejes verticales de resonancia; esto puede constatarse, en particular, a la luz del hecho de que las tres esferas pueden operar como cuasisujetos en el singular colectivo. La naturaleza, el arte y la historia pueden encontrar a los sujetos modernos como entidades abarcadoras que hablan con voz propia y plantean exigencias existenciales. *La naturaleza desea*, *el arte pide* y *la historia exige*: detrás de estas maneras de hablar se esconden conceptos de resonancia (o *fantasías* de resonancia) que han echado profundas raíces en la cultura moderna, y cuya relevancia cotidiana y práctica en los campos de acción y experiencia correspondientes es innegable, incluso para quienes rechazan estrictamente todas las connotaciones cuasimetafísicas vinculadas a ellas.

2. LA VOZ DE LA NATURALEZA

La idea de que el cosmos (nos) habla o *canta* no es de ninguna manera una representación religiosa, mítica o premoderna. La idea antigua (más específicamente, pitagórica) de una *música de las esferas* producida por el movimiento de los astros –principalmente de los planetas– fue transferida por Johannes Kepler a la concepción moderna y heliocéntrica del mundo en los cinco tomos

de su obra *La armonía del mundo* (*harmonices mundi*).[39] Kepler creía poder mostrar que las leyes de la astronomía se corresponden con las de la música: ambas se basan en resonancias. Y no es casual que, en el marco de las interpretaciones actuales de la teoría de las cuerdas, que busca vincular la física de partículas con la astrofísica, las cuerdas sean comparadas con las cuerdas de un instrumento musical. Así, el físico Brian Greene, docente de la Universidad de Columbia, no tiene problemas en colocarle el título "La sinfonía cósmica" a la tercera parte de *El universo elegante*, su *best seller* mundial, ni en afirmar que el fundamento de la teoría de las supercuerdas "no es más que música".[40]

Más allá de estos intentos científicos de encontrar resonancias y armonías en el cosmos, la idea de la existencia de resonancias "secretas" entre el ser humano y los movimientos cósmicos también aparece con sorprendente persistencia en la cultura cotidiana. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en la omnipresencia de los horóscopos, los cuales se basan en la idea de interacciones resonantes no solo entre los cuerpos astrales y los cuerpos humanos, sino también entre los primeros y los destinos psíquico-biográficos. Es también elocuente el título que eligieron los medios de prensa escrita más prestigiosos de Alemania, "¡Tschuri canta!",[41] para reportar acerca de las vibraciones del cometa 67P/Tschurjmov-Gerassimenko que la European Space Agency convirtió en sonidos audibles.

Habida cuenta de que tanto el cuerpo humano –con sus ritmos circadianos y estacionales– como los patrones de actividad de muchas culturas pre y extramodernas reaccionan al (aparente) curso de los astros, este tipo de representaciones acerca de la resonancia resultan poco sorprendentes. De hecho, la mayoría de las correlaciones no son acoplamientos mecánicos, sino resonancias sensibles en el sentido aquí desarrollado; por ejemplo, muchos ritmos circadianos del cuerpo también reaccionan a influencias sociales, y el cambio de los momentos del día y de las estaciones (y, por tanto, de las intensidades de luz) está supeditado a contingencias y modificaciones meteorológicas.[42] De esta manera, la idea de que los seres humanos viven en resonancia con la naturaleza –esto es, con sus ritmos, desafíos, modificaciones y peculiaridades locales– no solo parece evidente sino también "naturalmente dada"; y esto no solo respecto de los cuerpos celestiales, sino también y de manera aún más fuerte en lo que refiere a las condiciones terrestres: el cuerpo y las costumbres de los habitantes del

39 Johannes Kepler, *Weltharmonik*, Múnich, Oldenbourg, 2006.

40 Brian Greene, *El universo elegante. Supercuerdas, dimensiones ocultas y la búsqueda de una teoría final*, Barcelona, Crítica, 2018.

41 Para un tratamiento exhaustivo al respecto, véase Hartmut Rosa, "Tschuri singt?!", en *Philosophie Magazin*, nro. 1, 2015, p. 18.

42 Gunter Hildebrandt *et al.*, *Chronobiologie und Chronomedizin. Biologische Rhythmen, medizinische Konsequenzen*, Stuttgart, Hippokrates, 2013.

desierto, las tribus de las montañas o de las islas, los pueblos de la selva o los nómades nórdicos parecen encontrarse en una vinculación e interacción íntima con las respectivas condiciones climáticas, vegetativas y geológicas.

En contraste, la fusión de estas condiciones en una naturaleza como colectivo singular que se nos enfrenta y cuya voz escuchamos es un logro cultural, al cual probablemente solo se pudo llegar luego de la emancipación de la vida cultural respecto de los ritmos y los datos (locales) de la naturaleza. Podemos producir la noche y el día, y sustraer de las influencias estacionales y climáticas la regulación de las temperaturas, la luminosidad de los espacios y la oferta de alimentos; en este sentido regulamos la vida social de manera ampliamente autónoma respecto de los mandamientos de la naturaleza local y concreta. Es justamente por ello que podemos concebir a la naturaleza como una contraparte resonante a ser escuchada. En otras palabras: la *voz de la naturaleza* es un invento moderno.[43] Presupone que el ser humano y la naturaleza puedan percibirse como entidades cerradas con lenguajes propios y, por tanto, como entidades que potencialmente pueden *contradecirse.* Presupone, además, que los seres humanos puedan elaborar, tratar y experimentar instrumentalmente a la naturaleza en el modo de una relación muda y reificante.

Esta relativa autonomía de los mandatos de la naturaleza no significa, sin embargo, que la cultura de la modernidad pueda arreglárselas sin la naturaleza resonante. De hecho, esta emancipación fue el presupuesto necesario para que la naturaleza pudiera convertirse en una de las esferas de resonancia centrales de la modernidad (si no la central). Como intenté mostrar, la resonancia solo es posible entre un sujeto y una contraparte que puede hablar con voz propia y que, en este sentido, se muestra como una fuente de valoraciones fuertes. Los seres humanos, por lo tanto, solo tienen experiencias de resonancia cuando están convencidos de que son conmovidos por algo que (para ellos) es importante en sí, es decir, con independencia de sus deseos, necesidades y apetencias concretas. Sin la concepción de una contraparte capaz de resonancia, a los seres humanos les resulta entonces difícil, si no imposible, autodeterminarse y desarrollar una identidad.[44] Esto explica por qué la idea (a primera vista paradójica) de que *es preciso escuchar a la naturaleza* (o *aventurarse en ella*) para *encontrarse a uno mismo* ha tomado en la modernidad una forma tan polifacética como influyente y persistente. Por ejemplo, nos encontramos con esta idea cuando las personas se convencen de que *deben volver con urgencia "a la naturaleza"*, es decir, al aire

43 Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 325-389.

44 Esta es la idea fundamental tanto de la antropología filosófica de Charles Taylor como también de la teoría de la resonancia desarrollada aquí. Al respecto, véase Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, *op. cit.*, p. 57-239.

libre, a la selva, al río o al jardín, para volver a sí mismos, o cuando efectivamente caminan por el desierto, suben una montaña o navegan en el mar para superar una crisis de identidad. Esperan encontrar allí *respuestas*. El repliegue en la naturaleza externa ("virgen") sigue siendo considerado como uno de los métodos más confiables para hacer audible la voz de nuestra *naturaleza interna* (frente al "ruido del mundo social"). En esta representación vive la idea de origen romántico acerca de una correspondencia y una resonancia secretas entre la naturaleza interna y la externa. Aprender a escuchar la naturaleza interna y la externa –o, mejor dicho, aprender a entender la naturaleza interna *a través* de la externa– aparece como un presupuesto de una vida lograda. En esta tradición "romántico-expresivista" de la cultura moderna,[45] la voz de la naturaleza vincula el mundo interno con el externo y los coloca en un vínculo de resonancia. *Escuchar adentro de uno* y *escucha a la naturaleza* se convierten así en dos imperativos complementarios que pueden fusionarse en una sola actitud y en una sola acción. Tal como ocurre en la plegaria –analizada en el capítulo anterior–, a menudo es difícil determinar si la orientación va hacia adentro o hacia afuera.

Escuchar la *llamada del mar* y seguirla, por ejemplo, se transforma en un paradigma idealizado y típico-idealmente exagerado de la búsqueda de la identidad,[46] paradigma que podemos encontrar en diferentes variantes: por todas partes se escriben biografías, se ofrecen paquetes turísticos y se promocionan películas o libros ilustrados que prometen hacer audible la llamada de las montañas (o, por ponerlo una vez más como un colectivo singular, *de la montaña*), de la selva, el desierto, la estepa, la taiga, la tundra, el Ártico, etc. Muy frecuentemente, esto va de la mano con la idea de que esta llamada también puede ser angustiante, irritante o amenazante.

En suma, esto significa que la cultura moderna concibe a la naturaleza como la esfera central de resonancia del ser humano. En la naturaleza los sujetos encuentran una entidad que cumple con la condición constitutiva de la resonancia: se muestra no solo como lo indisponible, resistente y obstinado, sino también como lo *responsivo*. Los sujetos experimentan paradigmáticamente la relación de respuesta con la naturaleza en la alta montaña; por ejemplo, en la cima de un monte o dondequiera que una montaña cubierta por la niebla pueda "responder" con avalanchas, caída de piedras, tormentas de nieve o con la luz del sol, y ser percibida así como una contraparte viva; esto también ocurre en la orilla del océano, donde las olas del mar que se acercan pueden parecer la *respiración del mundo*. Parece por cierto plausible que los datos objetivos del espacio paisajístico

45 *Ibid.*, pp. 351-366.

46 Un ejemplo (arbitrario, pero muy explícito) de todo esto es la película juvenil holandesa titulada *La aventura de los grumetes del capitán Bontekoe* [*De Scheepsjongens van Bontek*].

interactúen corporalmente con el sujeto: como lo vimos, de cara a la profundidad del mar o de un paisaje, o bajo los efectos del sol y el calor, literalmente se alteran la respiración, la actitud corporal, la resistencia de la piel y la actitud u orientación del aparato sensorial; cambia nuestra relación psicofísica con el mundo. En la selva, la montaña o el mar, *estamos colocados en el mundo* de una manera distinta a como lo estamos en la oficina o en el centro comercial.[47] Pero también estamos colocados en el mundo de un modo diferente a como puede estarlo un pescador tradicional o a un habitante indígena de las montañas: también aquí se confirma que nuestra relación con el mundo, incluso en sus dimensiones corporales, está siempre cultural y cognitivamente influenciada.

La añoranza y el deseo de conexión con una naturaleza resonante son también fenómenos omnipresentes en las prácticas cotidianas de la tardomodernidad. Encontramos sus huellas, por ejemplo, en los productos de la industria dedicada a las actividades al aire libre, en las esperanzas puestas en jardincitos y jardines, en el deseo de aprender sobre hongos, pájaros, minerales, estrellas o sobre el canto de las ballenas, o de poner *algo verde* en la habitación, así como en el *boom* de las *medicinas naturistas*, en las prácticas y teorías esotéricas que utilizan las resonancias y las correspondencias entre los temperamentos y las estrellas, las hierbas, los órganos, etc. Todos estos fenómenos se basan en la idea de que puede establecerse una relación de correspondencia entre el sujeto y el objeto o el espacio natural que no sea instrumental ni manipulativa. A veces, también aparecen en el huerto familiar lo no disponible y lo obstinado junto con aquello que responde a nuestra acción, cuando, a pesar de todos nuestros mejores cuidados, las flores y los repollos no crecen ni florecen o lo hacen *de manera totalmente diferente* a la prevista; y, sobre todo, cuando crecen sin nuestra intervención y bajo las condiciones más improbables.

En el trato con animales domésticos sucede algo no muy diferente. Sin dudas, el ronroneo de un gato se cuenta entre los efectos de resonancia más inmediatos y palpables que la naturaleza tiene para ofrecer (e incluso pueden demostrarse sus efectos medicinales). Sin embargo, el hecho de que el gato pueda negarse obstinadamente a ronronear y evadir las caricias es un presupuesto necesario para que pueda establecerse una relación genuina de resonancia con él; esto es lo que transforma el ronroneo y las caricias en un acontecimiento de

47 Para una fundamentación (fenomenológica) de esto, véase Hermann Schmitz, *Das System der Philosophie, 10 Bde.*, Bonn, Bouvier, 1964-1980; Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2000; Ulrich Gebhard, *Kind und Natur. Die Bedeutung der Natur für die psychische Entwicklung*, Wiesbaden, Springer, 2009; Gernot Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen* Ästhetik, Berlín, Suhrkamp, 2013. Todos estos autores afirman que los temples anímicos y las atmósferas no son simplemente proyecciones subjetivas en el espacio, sino interacciones objetivables.

resonancia. De hecho, existen abrumadoras evidencias de que los niños son más sanos, resilientes y creativos, de que desarrollan mayores expectativas de autoeficacia, cuando tienen contacto regular con animales y acceso a espacios naturales amplios. Allí tienen experiencias sensoriales y prácticas con relaciones de resonancia, cuyo valor terapéutico está bien documentado hoy en día incluso para los adultos.[48]

Incluso cuando la naturaleza no aparece como esfera de acción sino como mero espacio de nostalgia (por ejemplo, en los calendarios de pared con fotos de montañas, mares, bosques, flores, prados y animales, en la revista *National Geographic* o en los museos), sigue teniendo efectos en la relación del ser humano moderno con el mundo en cuanto fuente *potencialmente franqueable* de resonancia.[49] Martha Nussbaum parece tener en mente esta cualidad responsiva cuando afirma que "la capacidad de vivir en vinculación con los animales, las plantas y toda la naturaleza, y de tratarla con cuidado" constituye una de las capacidades fundamentales del ser humano y uno de los presupuestos indispensables de la vida lograda.[50]

En este sentido, la resonancia de la naturaleza es experimentada o conceptualizada como algo que tiene lugar *a espaldas* de los actores. Surge de la convicción de que "en lo más profundo" de nosotros, en la raíz de nuestra existencia y por tanto de toda socialización y civilización, hay algo guardado (*nuestra naturaleza interna*) que se vincula a la naturaleza externa o a *los elementos*; algo que reacciona y responde a ellos pasando por alto nuestro pensamiento consciente y quizás incluso nuestras sensaciones. Esta idea está en la base no solo de las prácticas de los caminantes del desierto, los naturistas y los fanáticos de la selva, sino también de varios eventos sociales colectivos en entornos altamente tecnificados. Entre ellos se puede mencionar, por ejemplo, el esquí: los deportistas llegan a los Alpes, en trenes muy modernos, para esquiar en pistas laboriosamente preparadas, nevadas mediante cañones de nieve, munidos con cascos, ropas térmicas, esquíes y botas desarrolladas a partir de materiales de la NASA; sin embargo, siguen teniendo la sensación de un contacto intensivo e inmediato con la montaña y con sus elementos: el viento, el frío, el sol, la nieve y la roca. O podemos pensar en los conciertos veraniegos al aire libre que duran varios días y reúnen a millones de personas: los espectadores se exponen de

48 Al respecto, véase Gebhard, *op. cit.*, pp. 76-87, 108-114.

49 *Ibid.*, p. 109. Gebhard comenta estudios según los cuales la contemplación de imágenes de paisajes produce en los estudiantes un significativo efecto de esparcimiento. Me parece que la alta demanda que tienen los calendarios y las revistas con imágenes de este tipo es prueba suficiente de que esta forma de "naturalismo" cumple una función psicosocial.

50 Martha C. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, p. 201.

manera muy consciente y casi indefensa a la intemperie de los "elementos", al impetuoso sol y el calor, al azote de tormentas y lluvias, a los aguaceros, las borrascas, el barro y el lodo, y duermen en el suelo, satisfaciendo sus necesidades básicas de una manera más bien "arcaica". No es casual que los baños de barro sean un ritual que se repite una y otra vez, y tampoco es fortuito que aquí las dos esferas más importantes de la modernidad –la naturaleza y la música– se vinculen en un campo cargado de resonancia colectiva. La "voz de la naturaleza" se hace audible en un contexto en el que su aparición es muy improbable, sin que este aspecto deba ser consciente para los actores.

Sin embargo, si se observa con más atención, se pone en evidencia que la relación con el mundo institucionalizada en la modernidad está marcada por una escisión dilemática que sale a la luz marcadamente en el muy discutido hiato entre la *conciencia del medioambiente* y la *acción medioambiental*, que podría tener efectos funestos para esta formación social. Como ya lo expuse en línea con Descola y Latour, el horizonte cognitivo y epistémico que distingue a la modernidad de otras culturas se caracteriza por negarle la cualidad de resonancia a las entidades no humanas y separar estrictamente la *cultura animada* de la *naturaleza muda*. Desde la perspectiva de la visión científico-natural del mundo –a pesar de intentos interpretativos algo esotéricos, como la mencionada teoría de las supercuerdas–, la idea de una voz significativa de la naturaleza no tiene sentido; y los nuevos abordajes científico-sociales que insisten en que la concepción de una naturaleza "virgen" es tan problemática –por no decir tan insostenible e ilusoria– como la idea de una separación estricta entre naturaleza y cultura tampoco ayudan mucho a justificar la existencia de una voz propia de la naturaleza.

La relación de resonancia con la naturaleza no se establece por medio de procesos cognitivos ni intelecciones racionales, sino que resulta de experiencias prácticas, activas y emocionalmente significativas. Ulrich Gebhard lo reconstruye de un modo empírico y minucioso a partir de los hallazgos acerca del desarrollo de los vínculos de los niños con la naturaleza y sus concepciones sobre esta.[51] El dilema radica en que esta relación experiencial y vivida no puede justificarse cognitivamente, y tampoco tiene lugar en los modos institucionalizados de elaboración de la naturaleza. Ella se contrapone tajantemente con las dos *formas* de *elaboración de la naturaleza* dominantes en la modernidad, a saber, la investigación científico-natural y, sobre todo, la apropiación técnico-productivista, porque estas últimas convierten a la naturaleza, por un lado, en una fuente de materias primas vinculada a nosotros de manera meramente causal e instrumental y, por otro, en un objeto a ser configurado. Como intenté mostrar en otro lugar, esto tiene como consecuencia que, en general, en nues-

51 Ulrich Gebhard, *op. cit.*, p. 13 y cap. 4; véase Gernot Böhme, *op. cit.*

tro trato práctico con la naturaleza, quizás la última fuente restante de valoraciones fuertes tiende a transformarse en un objeto de valoraciones débiles:[52] la idea de que debemos o podemos escuchar la naturaleza (externa) para encontrar y conocer nuestra naturaleza interna es, como ya se señaló, fundamental en la modernidad clásica. Según esta concepción, de lo que se trata es de conocer quiénes somos *en realidad* y aquello que nuestras *verdaderas* tendencias y capacidades nos sugieren.

Sin embargo, en virtud de la técnica genética y de otras formas transhumanistas de manipulación e intervención desarrolladas en la tardomodernidad y el antropoceno, tenemos la impresión de que podemos decidir por nosotros mismos cuáles deben y pueden ser nuestras tendencias y capacidades (o las de nuestros hijos). La naturaleza, entonces, ya no tendría nada más para decirnos, puesto que nosotros mismos podemos determinar cómo queremos ser y cómo debe ser *ella*; así, nuestra propia naturaleza y la naturaleza externa ya no aparecen como *dadas*, sino como *creadas*. Sin embargo, esto produce un agotamiento de la naturaleza como fuente de resonancia. En la época (por cierto aún no realizada) de las antropotécnicas (Sloterdijk), los actores sociales se ven a sí mismos en una situación en la cual la naturaleza a ser descubierta o cumplida puede ser producida por ellos mismos (o por sus parientes más próximos). Si hasta hoy era (realmente) importante respetar la voluntad de la naturaleza, ahora la voluntad de la naturaleza se ve sometida a la nuestra. *Lo que queremos hacer* (valoración débil) y *lo que es importante o valioso hacer* (valoración fuerte) tienen una tendencia a coincidir. Si orientarse por medio de valoraciones fuertes pertenece a la esencia del ser humano, entonces esto conduce a una ausencia (por lo demás observable) de la orientación en el mundo, y a una pérdida de la capacidad de autodeterminación.

Esta es, a mi entender, la raíz del miedo ecológico fundamental de la tardomodernidad: no es la pérdida de la naturaleza como *recurso*, sino su silenciamiento como *esfera de resonancia* –esto es, como contraparte independiente capaz de responder y fundar orientación– lo que constituye el núcleo de la profunda preocupación actual por el medioambiente. Desde la perspectiva de la teoría de la resonancia, es el silenciamiento de la naturaleza (tanto interna como externa), su reducción a lo disponible y a lo que debe ser puesto a disposición, el verdadero

52 Hartmut Rosa, "Gentechnik und die spätmoderne Krise der Bejahung. Die 'Stimme der Natur' in der moralischen Landkarte der Moderne", en Dirk Jörke y Bernd Ladwig (eds.), *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*, Baden-Baden, Nomos, 2009, pp. 165-176, y Hartmut Rosa, "Die Natur als Resonanzraum und als Quelle starker Wertungen", en Gerald Hartung y Thomas Kirchhoff (eds.), *Welche Natur brauchen wir? Analyse einer anthropologischen Grundproblematik des 21. Jahrhunderts*, Friburgo, Alber, 2014, pp. 123-141. Acerca de la diferencia entre valoraciones fuertes y débiles, véase *supra*, el apartado cuarto del capítulo IV.

"problema" cultural del "medioambiente" de las sociedades tardomodernas.[53] No obstante, la sociología del medioambiente y de la política medioambiental, y sobre todo las disciplinas científico-naturales, carecen de los medios conceptuales para aprehender y articular la catástrofe de resonancia que se perfila. Por lo tanto, siguen interpretando la crisis ecológica como una crisis del "agotamiento de materias primas" y de "desastrosas cadenas de efectos causales".

Sin embargo, este profundo miedo práctico-relacional –que, en última instancia, no es más que la variante contemporánea de la protoangustia moderna al silenciamiento del mundo– se pone en evidencia en muchos aspectos del discurso mediático, político e incluso económico y científico del *ecologismo*. Este miedo subyace a la idea tan falsa como insistente de que los seres humanos podrían llegar a *destruir* la naturaleza (o el medioambiente); se observa en los temores (científicamente injustificados) de los consumidores a los alimentos genéticamente manipulados y, sobre todo, en la poderosa idea cultural de que nuestro comportamiento sería "responsable" por prácticamente todo terremoto, ciclón, tsunami, alud, inundación o sequía.

Estoy firmemente convencido de que la mala conciencia (poco articulada, pero eficaz en la práctica) de estar desoyendo la voz de la naturaleza con nuestro comportamiento productivista y orientado a la competencia genera un deseo colectivo inexpresado de hacerla nuevamente audible, de que vuelva *a hablarnos*. Cuando en noviembre de 2013 el supertifón Haiyan azotó Tacloban, capital de la provincia de Leyte de Filipinas, y prácticamente arrasó con la ciudad de Guiuan, se observó una convergencia sorprendente en la interpretación global de este acontecimiento por parte de los medios, los políticos y la población: ¡Esto solo puede ser consecuencia del cambio climático provocado por la humanidad! El *Tagespiel*, por ejemplo, titulaba su nota "La catástrofe hecha en casa", y citaba a Yeb Saño, el director de la delegación filipina en la cumbre mundial sobre el clima en Varsovia, quien realizó una huelga de hambre con el objetivo de forzar respuestas políticas: "Existen pruebas muy claras de que las tormentas tropicales se intensificaron debido al calentamiento global. El solo hecho de que exista esta sospecha bien fundamentada nos obliga a actuar".[54] No está científicamente comprobado que exista una relación causal

53 Al respecto, véase la excelente y esclarecedora tesis doctoral de Katharina Block, *Von der Umwelt zur Welt. Die Bedeutung des Weltbegriffs für die Umweltsoziologie* (Universidad de Koblenz-Landau, 2014), en la cual la autora propone una fundamentación antropológica del concepto de resonancia sobre la base de la sociología de Plessner, buscando así superar el hiato entre la conciencia del medioambiente y la acción medioambiental.

54 Dagmar Dehmer, "Die hausgemachte Katastrophe", disponible en línea: <http://www.tagesspiegel.de/weltspiegel/nach-dem-taifun-haiyan-die-hausgemachte katastrophe/9093926.html>.

entre las catástrofes naturales y la emisión de dióxido de carbono por parte de las naciones industriales. Sin embargo, este supuesto dominó sin fisuras la interpretación hegemónica en el discurso público, lo cual se vio reflejado en la información disponible sobre la catástrofe. También *Die Zeit* interpretó el acontecimiento como un "mazazo de la naturaleza" y vio en él un momento global en el que parece que "alguien quiere marcarle el ritmo a la humanidad".[55]

Para evitar malentendidos: de ninguna manera pongo en duda que existen abrumadoras evidencias de la responsabilidad humana en el cambio climático, y tampoco niego las enormes repercusiones de la producción industrial y de la lógica de reproducción de la modernidad en el medioambiente: reducen la diversidad de especies, les quitan los medios de subsistencia a muchas poblaciones, etc. Solo intento señalar que las persistentes interpretaciones de estos acontecimientos naturales como *venganzas, contraataques o gritos de una naturaleza maltratada* no pueden de ninguna manera explicarse empíricamente: son a todas luces el producto de una concepción cultural y de una dimensión de la experiencia influyentes en las que la naturaleza *puede hablar con voz propia* y *tiene algo que decir*. Dan testimonio de un vínculo *contrafáctico* con la naturaleza, pensado o *deseado* como resonante, y son el resultado de la dolorosa ausencia de experiencias positivas de resonancia y del miedo a una pérdida de la naturaleza como esfera de resonancia.

Curiosamente, este deseo inconfesado de que la naturaleza contraataque para que podamos volver a oírla se correlaciona de manera inmediata, a mi entender, con la convicción cultural ampliamente difundida de que los animales o los miembros de pueblos con una conexión fuerte con la naturaleza pueden presentir o prever acontecimientos como un tsunami porque todavía saben percibir la voz de la naturaleza. En esta idea se hace evidente y perceptible la anhelada resonancia secreta entre la naturaleza y el ser humano, entre la tierra y el sujeto. "Cómo la naturaleza rescata a los nativos", titulaba por ejemplo la revista *Stern* en enero de 2005, en una paradigmática nota sobre las consecuencias del gran tsunami asiático de 2004. "Los turistas se ahogan; los animales sobreviven" reza el subtítulo, y el autor formula la siguiente tesis fundamental:

> Evidentemente, el gorjeo de los pájaros y el comportamiento inhabitual de las lagartijas y los delfines rescataron a las tribus nativas de las islas indias

55 Willi Germund y Angela Köckritz, "Hammerschlag der Natur", *Die Zeit*, 14 de noviembre de 2013, disponible en línea: <https://www.zeit.de/2013/47/Philippinen>. Los datos y las citas que se introducen aquí se los debo a un excelente trabajo final ("Resonanz im Mensch-Natur-Verhältnis" [*La resonancia en el vínculo ser humano-naturaleza*]) que Gianna Behrendt y Ulrike Sasse entregaron en el marco de un seminario que dicté junto con Jens Beljan en la Universidad de Jena.

> Andamán y Nicobar del tsunami letal. "Nuestros equipos acudieron con sus botes y nos relataron que las tribus estaban fuera de peligro", le dijo el director de la institución estatal de investigación antropológica de la India (ASI), V. K. Rao, a la Agencia Alemana de Prensa (DPA). Mientras que miles cayeron víctimas de las olas debido a la falla técnica de un sistema de alarmas, los nativos siguieron las señales de los animales y sobrevivieron.[56]

El autor no deja de referirse al "misterioso origen" de esos pueblos y a su rechazo de todo tipo de civilización. *Antes de golpear, la naturaleza advierte a aquellos que saben escucharla*; esta es la idea que aparece en estos patrones interpretativos.

También en libros como *Don't Sleep, There are Snakes*, el *best seller* del sociólogo y lingüista norteamericano Daniel L. Everett, se presupone subrepticiamente que solo una relación resonante con la naturaleza puede convertir la existencia humana en una vida buena: siendo un cristiano convencido (con afán misionero), Everett viajó a la selva brasilera para vivir con la tribu piraha, solo para volver siete años más tarde como un ateo, convencido de haber descubierto una suerte de "resonancia profunda" entre el ser humano y la naturaleza; evidentemente, su propio eje dominante de resonancia se había desplazado de la religión a la naturaleza. Según su tesis, si bien los piraha no disponen de conceptos para nombrar los números, los colores ni el tiempo, están en condiciones de vivir y vincularse de manera artístico-mimética con la naturaleza, y precisamente por ello son "el pueblo más feliz" de la Tierra.[57] El pueblo indígena carece de todos los conceptos y técnicas propios de la relación instrumental y reificante con el mundo, y vive en una relación simbiótica con este. Me parece indudable que este mensaje de Everett encuentra un suelo fértil en el círculo cultural occidental; y, en otro plano y de otra forma, tiene un equivalente en la oposición adorniana (que discutiremos más adelante) entre una forma de existencia mimética y otra reificante, fijadora y alienada bajo la dirección de la razón instrumental.

Lo que debe retenerse de esto es que la relación con el mundo que ha sido establecida culturalmente en la modernidad fluctúa sin mediaciones entre dos tipos de vínculo con la naturaleza: uno, dominante en términos prácticos e institucionales, en el cual la naturaleza sirve como un recurso a ser dominado intelectualmente, elaborado técnicamente y aprovechado económicamente; y otro de carácter psicoemocional, en el que la naturaleza opera como esfera primordial de resonancia. En la *conciencia* del medioambiente, en la preocupa-

56 Lars Nicolaysen, "Wie die Natur die Eingeborenen rettete". Disponible en línea: <http://www.www.stern.de/panorama/wissen/natur/andamanen-und-nikobaren-wie-die-natur-die-eingeborenen-rettete-3548122.html>.

57 Daniel Everett, *Don't Sleep, There are Snakes. Life and Language in the Amazonian Jungle*, Londres, Random House, 2008.

ción siempre creciente por la destrucción del medioambiente, se expresa la relación de resonancia (anhelada) y el miedo a su pérdida; en la *acción* medioambiental, en cambio, se pone de manifiesto el vínculo mudo con el mundo.

La incapacidad de establecer una mediación equilibrada entre estos dos modos de relación se debe, sin embargo, a la desintegración gnoseológica y práctica de las dos dimensiones medulares de la relación de resonancia: el ser conmovido *pático* y la acción intencional autoeficaz; y precisamente aquí es donde debe asentarse la crítica de las condiciones contemporáneas de resonancia. En la cultura tardomoderna, la naturaleza suele ser concebida y experimentada como un *oasis* de resonancia, contrapuesta a los constreñimientos de la acción y a las formas experienciales del "duro" mundo social: los ambientes competitivos de la política, el derecho y la economía. La naturaleza se visita en momentos *extracotidianos* de la vida: después del trabajo, el domingo o durante las vacaciones. Y en estas visitas, domina un modo de percepción estético-receptivo o romántico-contemplativo: en el bosque, en la cima de una montaña o en el mar, los seres humanos no suelen tener experiencias de autoeficacia en la forma de una relación de trabajo o de respuesta con la naturaleza; antes bien, viven momentos románticos e idealizados de conmoción pasiva y pática. Perciben a la naturaleza como una superficie de proyección e inspiración para lo bello y lo sublime en el sentido de Burke, Kant o Schiller, sin entrar en una confrontación responsiva con ella.[58] La naturaleza aquí no se asimila transformadoramente, sino que más bien se la disfruta como "espectáculo sublime". Por lo tanto, la relación de resonancia permanece unilateral o parcial, y esto lleva muy frecuentemente a que, también en los espacios naturales, la autoeficacia se busque en la forma muda del *dominio* de uno mismo y de la naturaleza: *vencer montañas, atravesar mares, cruzar desiertos* y *dominar las pistas más empinadas* son tipos de actividades que, conforme a su lógica, no apuntan a la resonancia sino al control, y que replican el modo de relación instrumental y reificante del vínculo científico, técnico y económico con la naturaleza.

Pero incluso cuando no tiene lugar este pasaje hacia un modo de dominación muda, sino que los sujetos buscan genuinas experiencias de resonancia, el intento de establecer una relación resonante a través de la puesta a disponibilidad de la naturaleza y de la mercantilización de la resonancia suele fracasar. La expectativa

58 De hecho, es a la luz del fenómeno de la belleza natural (por ejemplo, el mar embravecido) que Kant explicita su concepción de lo sublime como la impresión de una fuerza que, al superar la capacidad humana de aprehensión, produce una "conmoción". Sin embargo, también para Kant esta "conmoción" no es solo el resultado de la percepción (pática) de una contraparte poderosa, sino también la autoeficacia moral de cara a ese poder. Al respecto, véase Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada, 2005, §23 y 24; y Angelika Krebs, *Ethics of Nature. A Map*, Nueva York, De Gruyter, 1999, pp. 49 y ss.

de entrar en resonancia con *la naturaleza* en un safari organizado o en un *tour* a una montaña –esto es, en un marco temporal prefijado con precisión y bajo condiciones controladas– se ve casi necesariamente defraudada, porque la contraparte concebida como naturaleza pierde *a priori* su capacidad de respuesta: en lugar de encontrarse con algo indisponible, que habla con voz propia y puede contradecirlo, y que solo puede ser asimilado transformativamente si existe una disposición a la autotransformación, quien participa de una excursión solo acumula impresiones. Por tanto, el destierro del encuentro con la naturaleza hacia oasis de resonancia mercantilizados y estandarizados temporal y espacialmente es una forma problemática de la *praxis* de resonancia propia de la tardomodernidad. En vista de sus déficits, no es sorpresivo que aparezcan cada vez más formas desinstitucionalizadas de encuentro con la naturaleza, como el alpinismo extremo, la caminata individual por el desierto, el esquí sin pista, etcétera.

Siguiendo a Gernot Böhme y Barbara Muraca, pueden recuperarse dos objeciones a la estética natural romántico-burguesa. En primer lugar, que solo aprehende la forma extracotidiana y oceánica del encuentro con la naturaleza, forma que es secundaria en lo que respecta al vínculo de la sociedad con el entorno natural; y, en segundo término, que le da demasiada importancia al costado contemplativo y pático de la relación de resonancia, en detrimento del aspecto intencional.[59] La naturaleza se convierte así en aquello que los seres humanos tardomodernos "consumen" los domingos en el bosque o durante las vacaciones a la orilla del mar. En la medida en que se convierte en un simulacro de resonancia, la estética natural no solo no corrige el costado destructivo del vínculo moderno de la naturaleza en lo que respecta a la ecología y a la resonancia práctica, sino que incluso fomenta aquello que en la tardomodernidad se discute como la destrucción del medioambiente. Compensa (de manera aparente) en reservas ecológicas la pérdida de una esfera de resonancia constitutiva de la modernidad: la esfera de *la naturaleza.*

En prácticas como las que se han descripto, sobrevive la representación de la naturaleza como contraesfera de la sociedad. Como hemos visto, la idea moderna de una voz de la naturaleza no puede divorciarse de esta escisión. Se la encuentra formulada de manera tan influyente como pregnante en los escritos de los trascendentalistas norteamericanos. Quien bosqueja la imagen de una naturaleza (o de un paisaje natural) que habla, o incluso canta, como fuente de resonancia experimentada de manera estético-receptiva es especialmente Ralph Waldo Emerson. En un fragmento de su *Ensayo sobre la naturaleza* que trata sobre la belleza natural, se lee:

59 Gernot Böhme, *op. cit.*; Barbara Muraca, *Nature as a (Stable) Resonance-Axis? A reflection in Three Steps* (manuscrito no publicado).

> He visto el espectáculo de la mañana desde la cumbre de la montaña que está frente a mi casa, desde el alba hasta la salida del sol, con emociones que un ángel pudiera participar. Las largas barras delgadas de las nubes flotan como peces en el mar de la luz carmesí. Desde la tierra, como una costa, contemplaba yo el silencioso mar [...]. No menos excelente, a no ser por nuestra menor sensibilidad durante las horas vespertinas, fue el encanto de un crepúsculo de enero, la tarde pasada. Las nubes del occidente se dividieron y subdividieron en flecos de color de rosa, mezclados con tintes de inefable dulzura, y el aire tenía tanta vida y suavidad que daba pena encerrarse en casa. ¿Qué era lo que la Naturaleza quería decir? ¿No había significado oculto en el reposo vivo del valle que está detrás del molino; significado que Homero o Shakespeare no podrían reformar para mí en palabras? Los árboles deshojados se convierten en obeliscos de llamas al crepúsculo, con el azul oriente por fondo, y la estrella de los muertos cálices de las flores y todos los troncos marchitos y todos los rastrojos apilados contribuyen a la muda música.[60]

En cambio, en *Walden*, de Henry David Thoreau, la autoeficacia en la confrontación activa y combativa con la resistencia de la naturaleza desempeña un rol mucho mayor; pero su libro fue recibido ante todo como un escrito crítico de la civilización, que reivindicaba la vida natural frente a la vida social.[61] De esta manera, ambos autores aportaron al desarrollo de una actitud cultural para la cual la experiencia de la naturaleza se convierte en un refugio de la relación con el mundo (meramente) contemplativa y extracotidiana. Ella constituye la fuente moral de la conciencia medioambiental que se manifiesta en la preocupación por la naturaleza (por los glaciares y los osos polares), pero no puede tener una influencia decisiva en la acción activista-productivista sobre el medioambiente, que se le contrapone abruptamente.

Por lo tanto, si bien concuerdo con Angelika Krebs en que es la experiencia de la naturaleza como *esfera de resonancia* –y no la percepción de la misma como recurso escaso– la que motiva la preocupación por la conservación de la naturaleza y proporciona las mejores razones para una acción sustentable, me parece problemática su tesis de que la cualidad puramente estético-receptiva de esta experiencia, la belleza percibida del paisaje y su efecto atmosférico,

60 Ralph Waldo Emerson, *Ensayo sobre la naturaleza*, Madrid, La España moderna, 1900, pp. 13-14.

61 Henry David Thoreau, *Walden*, México, UNAM, 1996. Sobre la relevancia actual de Thoreau para las concepciones tardomodernas y cultural-industriales de la *naturaleza salvaje*, la civilización y la identidad (estadounidenses), véase Caroline Rosenthal, "Thoreau's Long Shadow: Ideas of Wilderness and Wildness in Jon Krakauer's Book and Sean Penn's Film *Into the Wild*", en *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 247, 2010, pp. 303-316.

alcanza para pasar de esas razones a las acciones correspondientes.[62] Desde mi perspectiva, sus inspiradoras reflexiones sobre la cualidad estética de la naturaleza constituyen un caso paradigmático de la reducción de la relación de resonancia a su aspecto contemplativo pático. Lo que falta allí es la asimilación activa y transformadora de la naturaleza, que puede observarse en los niños y en la relación de las culturas extraeuropeas con la naturaleza.[63] De esta manera, la recepción estético-contemplativa de la naturaleza y su elaboración, cálculo y uso activista-productivista existen uno junto al otro de manera desvinculada y sin mediación. La contradicción que resulta de esto se pone de manifiesto de un modo paradigmático en nuestro trato con los animales: por un lado, nuestros amados animales domésticos suelen ascender al rango de la fuente de resonancia familiar más importante e intensiva; pero, por el otro, en los criaderos, los corrales de engorde, los mataderos y en la investigación científica (y cosmética), los animales son reificados sin parangón: se los tortura lentamente hasta la muerte. En efecto, los estudiantes universitarios –e incluso a veces los niños en edad escolar– ejercitan de manera sistemática una actitud muda y reificante de este tipo ante los animales en los experimentos realizados en clase; aprenden así a resistirse a la empatía, a defenderse de los impulsos de resonancia que emergen de los ojos y las reacciones de dolor de los animales.

A pesar de esto, las reflexiones de Krebs acerca de la cualidad de resonancia prácticamente irrenunciable de las experiencias estéticas de la naturaleza propias de los sujetos (tardo)modernos resultan convincentes, porque en ellas se tocan y se apuntalan mutuamente dos esferas centrales de resonancia de la modernidad: la naturaleza y el arte. Este último constituye una esfera autónoma de resonancia genuinamente moderna que será tratada en lo que sigue.

3. LA FUERZA DEL ARTE

Al interpretarse a sí misma, la modernidad ha advertido una y otra vez que el arte, en el curso de su emancipación como esfera autónoma, fue tomando en la sociedad moderna el lugar funcional que antes ocupaba la religión. Sin dudas, esto es cierto para varios aspectos importantes, como en lo que respecta al *anhelo de resonancia*, pero no lo es tanto en lo que tiene que ver con la necesidad

62 "La especificidad de la argumentación sustentada en la estética consiste en que puede brindarle sustancia a nuestra intuición de que la naturaleza es más que un recurso pasible de ser utilizado. Es un *otro* que nos habla; tiene un valor estético intrínseco"; Angelika Krebs, "Why Natural Beauty Matters", manuscrito no publicado, 2014, p. 5.

63 Gebhard, *op. cit.*

de *fundación de sentido*: el arte, a diferencia de la religión, no puede proporcionar ni un horizonte cerrado de sentido cognitivo ni un proyecto de mundo. El arte –casi a la par que la naturaleza, y de una manera muy similar– se convirtió quizás en la esfera de resonancia más importante de la modernidad, una esfera que poco a poco penetra en todos los terrenos de la vida cotidiana.

Como intenté mostrar, un rasgo constitutivo de todo eje de resonancia –y, por lo tanto, de toda relación de resonancia– es la convicción (y la experiencia institucionalizada) de que estamos frente a una entidad que puede hablar "con voz propia". Un indicio de que dicha convicción y experiencia se conformó en el campo del arte es el hecho de que en el siglo XVIII *las artes* –por ejemplo, los *siete artes liberales*– se convirtieron en *el arte*, en singular colectivo. Prácticas y fenómenos muy heterogéneos se transforman –de manera muy similar a lo que ocurre con *la* naturaleza y *la* historia, que abordaré en el próximo apartado– en un sujeto colectivo que puede *exigir* cosas y también *conseguir* poder o ejercer violencia sobre nosotros. El arte conmueve y moviliza al sujeto moderno, en cuanto receptor, en lo más profundo de su alma, como ninguna otra cosa lo hace; y le presenta exigencias como productor, es decir, como artista o creador, en la medida en que puede hacer valer su propia lógica frente a la razón instrumental, política o económica. De esta fuerza, de esta exigencia y pretensión del arte, emerge el imperativo moderno de creatividad y originalidad, que penetra la subjetividad (tardo)moderna por todos sus poros y que resulta plenamente comparable con los mandamientos religiosos de épocas anteriores.[64] De esta manera, la capacidad de resonancia estética, como exigencia colectiva obligatoria, toma el lugar social de la capacidad de resonancia religiosa.

La conformación de una esfera de resonancia social exige, por un lado, que un ámbito de objetos o un segmento del mundo sea conceptualizado de manera tal que pueda hablar con voz propia y operar como una fuente de valoraciones fuertes; y, por otro, que se institucionalice y se vuelva experimentable en prácticas culturales correspondientes. Por tanto, la afirmación de que el arte constituye una esfera de resonancia constitutiva de la modernidad exige pruebas en estas dos dimensiones: ¿cómo concibe la cultura moderna la *fuerza del arte*? ¿Cómo la torna experimentable?

Una respuesta exhaustiva a estas preguntas exigiría el desarrollo de una filosofía y una sociología del arte, que en este sitio no podría ni quisiera presentar. Para hacer plausible la tesis de que el campo del arte constituye una esfera de resonancia central de la vida moderna, alcanza con una visión de conjunto de las teorías del arte y de las prácticas estéticas preponderantes. La convicción de que

64 Andreas Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität: Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlín, Suhrkamp, 2012.

en el proceso creativo el artista bebe de –y se inspira en– fuentes que sobrepasan sus propias fuerzas no surge con el Romanticismo. Como Christoph Menke analiza en *La fuerza del arte*,[65] esta convicción ya se encuentra en la filosofía del arte de Platón,[66] especialmente en la objeción de Sócrates a Ion, en la cual el primero reconoce la influencia de los dioses o las musas en las formas artísticas.

La convicción de que el surgimiento de una obra de arte precisa del "aliento" de una musa, un genio, un espíritu o un dios, es decir, de una *fuente* de inspiración, sigue teniendo influencia en la actualidad, mediada por la idea romántica de la necesidad del momento de inspiración. Cumple, todavía hoy, con los dos momentos esenciales de una relación de resonancia: en primer lugar –sobre todo en la autocomprensión de los artistas, no solo en la alta cultura, sino también en la cultura popular, y en sus declaraciones vinculadas a sus biografías y obras–, vive la idea de que el arte puede pedir y exigir algo que va en contra de la voluntad, el empeño, la comprensión y la intención del artista. *Quería escribir un álbum comercial pero no funcionó; la música me exigió que deje mi banda y comience de nuevo, solo con mi guitarra, aun cuando esto signifique decepcionar las expectativas de la discográfica, el público y la prensa, y renunciar al dinero, la fama y las comodidades de la existencia de rockero.* Así se expresa la narrativa estándar de incontables músicos, en particular los "líderes" que dejan sus bandas para comenzar de cero por caminos marginales.[67] Por supuesto, la lucha con las *exigencias del arte* es también un elemento constitutivo de la autocomprensión artística de los novelistas, los cantantes líricos, los compositores, los pintores, los escultores, etc.

Sin embargo, en segundo lugar, la concepción moderna del arte se apoya –incluso más que las de la religión y la naturaleza– en la convicción de la *indisponibilidad* fundamental del momento artístico. Contra la idea de que el arte proviene de la "habilidad", es decir, de la técnica practicada y preparada y la capacidad correspondiente –que en principio aparece como disponible y utilizable a voluntad–, la concepción moderna del arte se basa esencialmente en la idea de que va más allá de la disponibilidad de la técnica y de la capacidad. El "verdadero" artista no solo debe ser un virtuoso y tener una técnica extraordinaria; también

65 Christoph Menke, *La fuerza del arte*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2017.

66 Y se encuentra también en las teorías del arte de los presocráticos.

67 Más allá de que estos testimonios reflejen o no los motivos reales que llevaron a los músicos a dejar sus bandas (por ejemplo, en los casos de Peter Gabriel cuando abandonó Genesis, de Robert Plant cuando se negó a regresar a Led Zeppelin, de Fish cuando se bajó de Marillion, de Roger Waters cuando dejó Pink Floyd, de Rob Halford y Bruce Dickinson cuando se separaron de Judas Priest y Iron Maiden, respectivamente, etc.), el hecho de que este sea el relato estándar de la acción artística pone de manifiesto que la idea de la fuerza imperativa del arte se ha convertido en un influyente patrimonio común.

debe estar animado por el arte. Y esta animación o inspiración puede estar ausente, perderse o no aparecer; no se deja forzar a través del ejercicio.[68]

La *indisponibilidad* se muestra en la autocomprensión estética, pero no solo en el costado productivo sino también en el receptivo: quien no tiene las "antenas" o no se encuentra en el "temple anímico" correcto no está en condiciones de captar y entender la profundidad o, mejor dicho, la voz propia de una obra de arte (ya sea un concierto, un poema, una escultura o una pintura). El disfrute artístico, entonces, también va de la mano de un momento de indisponibilidad.

La naturaleza de la fuente de esta indisponibilidad, que puede "llamarnos" de forma repentina e inesperada, ya sea en cuanto productores o consumidores de arte (por ejemplo, cuando sentimos que debemos detenernos frente a una pintura; cuando nos vemos embargados por una escultura, como le ocurrió a Rilke ante el torso de Apolo, que le exigió cambiar su vida; o cuando un poema o una melodía intervienen en nuestra vida como poderes irresistibles),[69] es confusa y ambigua; a mi entender, constituye un extraño lugar vacío en la concepción moderna del arte. Por más ubicuos que sean los documentos y los testimonios de epifanías artísticas, aquello que se manifiesta en la obra de arte queda notoriamente poco claro y sin nombrar.[70]

Christoph Menke planteó hace poco una tesis convincente al respecto: en la comprensión de la modernidad, esta fuente ya no debe buscarse en una musa

68 Una vez más, esta idea se encuentra enraizada en la música popular; aparece cuando los músicos defienden las formas simples (por ejemplo, el punk o la manera de tocar la guitarra de un David Gilmour o un Ritchie Blackmore) frente al virtuosismo (del rock progresivo o de los guitarristas de alta velocidad que "lustran el diapasón como un limpiaparabrisas").

69 El escritor Lutz Seiler describe esta clase de vivencia con impresionante brevedad: "El primer poema que leí de Georg Trakl fue 'El otoño del solitario', el segundo, 'Grodek'. Aún conservo los textos transcriptos con la máquina de escribir, hojas sueltas en una carpeta. [...] El encuentro con los poemas de Georg Trakl fue un acontecimiento grandioso y abarcador que al principio no pude comprender. No dormí por dos noches para poder leer todo acerca de ese boticario del ejército, originario de Salzburgo y adicto a la morfina y al opio. Pero no podía decir de dónde provenía el efecto inmediato que estos poemas tenían en mí: 'Bajo arcos de espinos, / oh hermano mío, ascendemos, ciegas agujas, hacia la medianoche' [Georg Trakl, *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1994, p. 119]. Sí, ¿sí? No tenía prácticamente experiencia con la lectura, no estaba formado ni 'preformado', venía de la construcción (tenía un título de un secundario técnico: había estudiado materias como teoría de la construcción, ciencia de los materiales, estática) y recién hacía un año había comenzado a leer, durante mi tiempo en el ejército. Trakl me magnetizó completamente"; Lutz Seiler, "Der Herbst des Einsamen", *Süddeutsche Zeitung*, 2 de noviembre de 2014, disponible en línea: <http://www.sueddeutsche.de/kultur/deutsche-literatur-der-herbst-des-einamen-1.2198149>).

70 Para un tratamiento exhaustivo al respecto, véase Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

extrahumana, en corceles alados (como Pegaso), arpas eólicas, dioses o espíritus, sino que constituye de cabo a rabo una fuerza humana. Sin embargo, se trata de una fuente de fuerza que es pre y extrasubjetiva, precisamente porque permanece indisponible: el *sujeto* es el resultado pensante y actuante del disciplinamiento y la formación, y, de esta manera, adquiere técnicas, capacidades, competencias y poderes.[71] En el acto artístico (Menke se refiere con ello a la creación artística), un poder llama al sujeto; este se encuentra con una fuerza que se muestra como independiente y resistente a él. "Este pensamiento estético del arte se sustenta en la experiencia de que en él se desenvuelve una fuerza que conduce al sujeto fuera de sí, así como también detrás y más allá de sí, una fuerza que es inconsciente, una 'fuerza oscura' (Herder)".[72] Este hecho, a saber, que el sujeto (artístico) no puede dominar ni controlar esta fuerza, llevó a Thomas Mann a caracterizar la música como un "territorio demoníaco" en su *Doktor Faustus*. Peter Sloterdijk señala que este demonio es "un poder que reacciona a la invocación: quien llama al espíritu oscuro por su nombre ya lo ha conjurado, y quien lo ha llamado debe saber que puede encontrarse con una instancia que será más fuerte que él mismo".[73]

Sin duda, el artista creador se enfrenta con una instancia (subyacente en él como individuo, pero no como sujeto) que le habla; pero también parece cierto que lo que entendemos como obra de arte no es simplemente la voz de aquel demonio o de esa fuerza extrasubjetiva. Antes bien, el arte surge del enfrentamiento o el diálogo entre el sujeto capaz y formador, que dispone del conocimiento necesario para darle forma, de los instrumentos y capacidades de expresión, y esa fuente autónoma que se le enfrenta. El arte es un acontecimiento responsivo precario entre estas dos instancias, algo que el creador experimenta como una lucha artística; en todo momento, el artista está en peligro de perder su voz propia creadora, de verse sobrepasado o de perder la fuente de fuerza inspiradora. Por tanto, siguiendo a Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, Menke resume: "Solo hay arte cuando la embriaguez *y* la conciencia, el juego de las fuerzas *y* las imágenes de las formas operan conjuntamente y unas contra otras. [...] El artista está escindido dentro de sí mismo; está dividido en una capacidad autoconsciente y una fuerza ebria desatada".[74]

71 "Tener una capacidad significa ser un sujeto; ser un sujeto significa poder hacer algo. La competencia del sujeto consiste en lograr algo, en llevar algo a cabo. Tener una capacidad o ser un sujeto significa estar en condiciones, por medio del ejercicio y el aprendizaje, de lograr una acción. Lograr una acción, por su parte, significa, poder repetir una forma general en una situación nueva y específica"; Christoph Menke, *op. cit*

72 *Ibid.*

73 Peter Sloterdijk, "La musique retrouvée", en *Peter Sloterdijk, Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*, Berlín, Suhrkamp, 2014, p. 13.

74 Cristoph Menke, *op. cit.*, p. 37.

Si esta interpretación es correcta, entonces el acontecer artístico no es más que un acontecimiento de resonancia que satisface todas las condiciones mencionadas en el capítulo V: es un vínculo precario de respuesta entre dos voces independientes contradictorias y discrepantes que se transforman en la lucha creadora. Más específicamente, esto significa también que este acontecer puede fracasar de las cuatro maneras analizadas en dicho capítulo: o bien debido a la apertura o la rigidez demasiado grandes del sujeto, o bien a la determinación demasiado estrecha o la indeterminación demasiado vaga del impulso creativo. Puesto que el arte es, en este sentido, un acto de equilibrio incontrolable, permanece indisponible e improbable;[75] puede fracasar, y el proceso creador es a menudo experimentado y descripto como una historia de padecimiento.

Según la concepción moderna del fenómeno artístico, este acontecer resonante, productivo y generador del arte se encuentra duplicado o reflejado en el acto fuertemente receptivo del disfrute artístico. De hecho, los "templos del arte" constituyen los espacios de culto más paradigmáticos de la sociedad moderna para las experiencias ritualizadas de resonancia: en los museos, teatros y salas de concierto, pero también en los cines y en otros lugares similares, los sujetos modernos buscan y encuentran siempre de nuevo momentos de conmoción transformadora y de fluidificación de su vínculo con ellos mismos y con el mundo, momentos de conmoción, movilización y afectación. Aquí no desempeña ningún rol la diferencia entre alta cultura y cultura popular. El hecho de que los defensores de una tiendan a desacreditar *a priori* las experiencias de los partidarios de la otra solo confirma que la conformación de una relación de resonancia no depende *per se* del lado objetivo, sino del ajuste habitual entre sujeto y objeto o entre las dos entidades que entran en relación, y que las prácticas culturales siguen siendo sitios propicios para luchas por la distinción. Por supuesto, los sujetos receptores del arte también pueden confundir experiencias de conmoción sentimentalista o de avasallamiento sensual con la resonancia, y son capaces de simularla quizá sin ser conscientes de ello. Como intenté mostrar siguiendo a Plessner, lo primero tiene lugar cuando los sujetos solo reaccionan a sí mismos, a su propia afectación, y cuando falta por tanto el momento existencial de *ser interpelado*; mientras que la simulación de resonancia aparece especialmente cuando la voluntad incondicionada y colectivamente apuntalada de ser conmovido (quizás porque uno compró una entrada muy deseada a un precio muy alto) genera una *cámara de eco* que oculta la ausencia de fluidificación y de asimilación transformadora. Por supuesto, esto puede ocurrir tanto en el Met de Nueva York y en la Scala de Milán como en festivales de rock al

75 *Ibid.*, pp. 27 y ss., siguiendo a Paul Valéry.

aire libre. Pero la búsqueda de una experiencia más allá del mero entretenimiento, una experiencia en la que uno se sienta interpelado de manera autoritativa por una fuerza extraña y salga transformado de ese encuentro, es también un motor de la industria cultural; y puede que un aspecto elemental del atractivo del arte sea la conciencia de que estas experiencias no pueden garantizarse ni fabricarse de un modo controlado: nunca se presentan de manera obligatoria y, además de indisponibles, son infrecuentes e improbables.

Lo que Rilke expresaba en su elaboración poética del encuentro con un torso arcaico de apolo –"debes cambiar tu vida"–[76] puede leerse en la lección inaugural de Paul Valéry sobre poética:

> Sentimos, por una parte, que la obra que actúa sobre nosotros nos agrada tanto que no podemos concebirla diferente. Incluso en ciertos casos de suprema satisfacción, sentimos que nos transformamos de una manera profunda, para convertirnos en aquel cuya sensibilidad es capaz de tal plenitud de delicia y de comprensión inmediata. Pero sentimos no menos fuertemente, y por un sentimiento muy distinto, que el fenómeno que causa y desarrolla en nosotros ese estado, que nos inflige la potencia, habría podido no ser, e incluso, habría debido no ser, y se clasifica en lo improbable.[77]

Una experiencia similar la relata también Rob Trujillo, bajista de la banda de *heavy metal* Metallica, en un artículo para la revista inglesa *Prog* en el que relata una vivencia inesperada en un concierto con Steven Wilson, músico que es una figura de culto en los círculos del rock progresivo:

> No tenía idea de lo que me esperaba en el concierto, ¡pero salí de él transformado en otra persona! Fue verdaderamente extraordinario e inspirador, y tocó una fibra creativa en mí que fue realmente poderosa. [...] Cuando vi en vivo *The Raven That Refused To Sing* [la obra conceptual del músico], tenía lágrimas en los ojos; fue una experiencia muy fuerte. Está claro que Steven me abrió nuevamente esa puerta.[78]

Estos relatos sobre libros, películas, pinturas o piezas musicales que fueron capaces de *cambiar una vida* pertenecen al arsenal semántico fundamental de la subjetividad moderna; dan cuenta de que las resonancias estéticas son una

76 Rainer Maria Rilke, "Torso arcaico de Apolo", en Rainer Maria Rilke, *Nuevos poemas II*, Madrid, Hiperión, 1994, p. 19.

77 Paul Valéry, "Primera lección del curso de Poética", en Paul Valéry, *Teoría poética y estética*, Madrid, Visor, 1990, pp. 118-119; véase Christoph Menke, *op. cit.*, pp. 24-32.

78 Rob Trujillo, "My Prog Hero", en *Prog*, nro. 45, 2014, p. 20.

parte integral de la estructura de dicha subjetividad. El ser interpelado por una obra o por un encuentro estético es la forma privilegiada, predominantemente institucionalizada y ritualizada, en la cual los sujetos modernos experimentan una resonancia vertical, en el sentido de una voz indisponible y significativa de un otro. Pero ¿en qué consiste precisamente la estructura de esta experiencia? ¿*Qué* es lo que se vive en ella? Las diferentes posiciones de la teoría estética no coindicen a este respecto. Como explica Menke, estas pueden diferenciarse según su respuesta a la siguiente pregunta: ¿en las experiencias artísticas puede experimentarse una *felicidad* efectiva, en el sentido de un incremento, un cumplimiento o incluso una culminación de la vida humana, o solamente una *promesa* incumplible de tal felicidad?[79] De acuerdo con esta última interpretación, en la experiencia de la belleza brilla una felicidad que no es posible en la vida real; la belleza no sería entonces (al menos según Stendhal y Schopenhauer) sino una apariencia. "Pensar la unidad de belleza y felicidad significa comprender que solo hay verdadera felicidad en la contemplación de lo bello, y *no en la realización de la vida*".[80] Me parece casi indiscutible, de hecho, que la belleza no es una cualidad del mundo o de la obra, no es parte del "orden de lo real",[81] sino que, más bien, la experiencia de lo bello es una relación entre sujeto y objeto.[82]

A diferencia de Menke, sin embargo, creo que esta relación *no* es "la felicidad del sobrecumplimiento de nuestras prácticas bajo la condición de su exposición" lúdica.[83] Mi tesis es que *lo que experimentamos como belleza* es más bien *la posibilidad expresada de una relación resonante con el mundo, la posibilidad de un modo de ser en el mundo en el cual el sujeto y el mundo se responden.* La belleza es una forma de relación. Y a pesar de que las formas concretas de la experiencia estética cambien histórica y culturalmente y sean recibidas de ma-

79 Christoph Menke, *op. cit.*, pp. 41-55.

80 *Ibid.*, p. 49; véase p. 54.

81 *Ibid.*, p. 41.

82 A todo amante de la música, la improbabilidad y la fugacidad de esta relación se le manifiesta inmediatamente en el hecho de que la instauración de un vínculo de resonancia siempre puede fracasar en ambos extremos: incluso quien ha sentido alguna vez un profundo estremecimiento existencial al escuchar una pieza –digamos, por ejemplo, el final grandioso del cuarto movimiento de la quinta sinfonía de Anton Bruckner– puede no sentir ese estremecimiento o conmoción al escucharla nuevamente en otro momento, quizás al día siguiente, si entonces se encuentra en un modo de disposición a la alienación. También puede que no sienta la misma conmoción al escuchar otra grabación de la misma pieza: a pesar de tratarse del mismo material musical, de la misma obra, y de haber sido ejecutada por importantes intérpretes, con la mayor maestría y con una calidad de sonido excelsa, puede ocurrir que el hilo de resonancia no vibre. La resonancia es constitutivamente indisponible.

83 Christoph Menke, *op. cit.*, p. 54.

neras distintas por los individuos,[84] sigue siendo cierto lo siguiente: cuando los sujetos experimentan la belleza, sienten la posibilidad de una relación lograda con el mundo y, por tanto, experimentan una *felicidad real*; sin embargo, dado que esta relación no describe su vínculo vivido con el mundo –es decir, su relación cotidiana y práctico-activa con él–, es también una *apariencia* que produce tristeza y añoranza. "No hay [...] ninguna experiencia de belleza en la que la tristeza por la irrealidad no se mezcle con la felicidad del cumplimiento".[85] Así, puede deshacerse la supuesta oposición entre belleza y felicidad: la belleza es felicidad porque es resonancia pura; y la apariencia permanece porque la relación humana con el mundo nunca puede ser de pura resonancia.

Como intenté mostrar en las reflexiones acerca del efecto de la música, la especificidad del arte consiste en que, más allá de la resonancia pura, puede recrear, expresar y materializar todo el espectro posible de las relaciones con el mundo (al menos las dadas en un determinado momento histórico-cultural). Lo que impulsa a los sujetos modernos a acudir a museos, cines y salas de concierto, lo que los lleva a leer novelas, poemas y dramas como si sus vidas dependieran de ello, es lo siguiente: es de esa manera como pueden ensayar y experimentar –al menos pática, lúdica y exploratoriamente– formas muy diferentes de relación con el mundo –la soledad, el desamparo, la melancolía, la solidaridad, la exaltación, la ira, la rabia, el odio y el amor–, y esto les permite moderar y modular su propia vinculación con el mundo.

La resonancia estética se convierte así en un campo de experimentación para la asimilación transformadora de diferentes patrones de la relación con el mundo. Estos patrones encuentran su expresión más pura –es decir, no distorsionada ni influenciada por contenidos específicos– en la música instrumental y las formas líricas; ambas describen no actividades ni interacciones, sino relaciones existenciales entre el yo y el mundo.[86] Además, en el baile, los patrones, las formas y las posibilidades de la relación con el mundo se vuelven inmediatamente perceptibles e incluso corporalmente palpables y pasibles de ser sentidas y modeladas, y esto ocurre a menudo sin que se toque el plano del sentido. El cuerpo mismo se convierte así en un espacio de resonancia. El sondeo de las posibilidades y de los límites de las relaciones con el

84 A este respecto, Menke cita las observaciones de Stendhal en *Del amor*: "La felicidad del griego es diferente que la del francés de 1822. Mirad los ojos de la Venus de Medici y comparadla con los ojos de la Magdalena de Porderone (en la casa de *monsieur* Sommariva) [...] Si afirmamos que la belleza es una promesa [...] y que las sensaciones son tan diferentes como los seres humanos, esta cristalización debe adoptar en cada persona la coloración de su deseo"; *ibid.*, p. 44.

85 *Ibid.*, p. 54.

86 Al respecto, véase Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 385-392.

mundo es, asimismo, el objeto de las grandes novelas de la formación y el desarrollo personal.[87]

Por tanto, las experiencias de resonancia y alienación en sus tres dimensiones (vertical, horizontal y diagonal) suelen constituir el *tema* (explícito o implícito) de la creación artística. La añoranza de una relación resonante con el mundo y la elaboración de experiencias de alienación (a veces extremas) constituyen el motor fundamental tanto de la producción como de la recepción artísticas. Esto se hace visible, por ejemplo, en la música que Franz Schubert compone para los poemas de *Viaje de invierno* de Wilhelm Müller. Según creo, la popularidad inquebrantable de esta obra obedece ante todo a que en ella la música y las palabras abordan constantemente la oposición entre un vínculo resonante con el mundo –que brilla en los conceptos de la primavera y el amor– y el desamparo de un mundo rígido, frío y carente de relación y compasión –que se expresa en las imágenes del invierno y la infidelidad–. En este sentido, es paradigmático el texto de "Sueño de primavera", cuyas tres primeras estrofas rezan:[88]

Soñé con flores multicolores
Tal como florecen en mayo;
Soñé con verdes praderas,
Con el grito alegre de los pájaros.

Y cuando el gallo cantaba,
Se hallaban mis ojos abiertos;
Allá estaba frío y siniestro,
Cantaban los cuervos en el techo.

Pero en las persianas de las ventanas,
¿Quién ha pintado las hojas ahí?
¿Se ríen del soñador,
Que vio flores en invierno?

Ciertamente, no se precisa una gran osadía interpretativa para identificar que el pintor de hojas y flores es el arte. El arte es lo que, en un mundo congelado

87 Desde el Romanticismo hasta Thomas Bernhard, estas novelas tienden a expresar y tratar más profunda y explícitamente vínculos *alienados* con el mundo que relaciones resonantes intactas. Esto puede leerse como un indicador de la forma dominante de relación con el mundo en la modernidad del incremento. En casi todas estas novelas, sin embargo, se articula la añoranza y la esperanza de relaciones de resonancia.

88 Wilhelm Müller, *Winterreise/ Viaje de invierno*, en *Mundo ancho y ajeno* [página web de José Luis Gómez Serrano]. Disponible en línea: <http://jlgs.com.mx/traducciones/de-aleman/wilhelm-muller-die-winterreise>.

y silenciado, hace posible en cambio la experiencia de un mundo resonante, floreciente y hablante.

La forma de relación muda y alienada con el mundo define el mundo real del caminante invernal, mientras que la resonancia soñada no es más que una apariencia anhelada. Esto permite que la estructura de la experiencia estética analizada más arriba –el centelleo de la posibilidad de una relación resonante con el mundo que no se corresponde con el vínculo que en efecto tenemos con él– sea tematizada y duplicada para el oyente: lo que este escucha (temáticamente) y lo que experiencia (estéticamente) entran en un vínculo de respuesta y resonancia. Así, se evidencia que la estructura de la resonancia de la experiencia estética es sumamente compleja.

En el arte surgen relaciones de resonancia cuando una obra (cualquiera sean sus características) logra conmover al receptor. En la plegaria y en la experiencia de la naturaleza, se conforma un eje de resonancia peculiar y característico: quien reza se vuelca al mismo tiempo hacia afuera y hacia adentro, se hunde en sí mismo y, a la vez, se dirige a un Tú externo (en el contexto que aquí nos interesa, es irrelevante que este Tú exista o no realmente); por su parte, la voz de la naturaleza parece poner en conexión la naturaleza de nuestros estratos más profundos con la naturaleza de "allí afuera". De modo similar, las obras de arte –una imagen, una estatua, un poema, una película o una pieza musical– también fundan una conexión entre el mundo interno de quien percibe y el fenómeno al que se le da forma en el mundo externo.

En efecto, y sobre todo en el caso de la música, es prácticamente imposible especificar si se da afuera o adentro: la música está en el espacio y en el oyente.[89] En una primera instancia, la resonancia que surge entre el receptor y la obra se establece con independencia del contenido de lo creado: no solo de su contenido de sentido, sino también de la relación con el mundo que se expresa. Quien escucha *Viaje de invierno* de Schubert o la ópera rock *The Wall* de Pink Floyd (o quien se hunde en *El grito* de Edvard Munch) mientras se encuentra en un modo de disposición a la resonancia tiene la experiencia simultánea de dos modos de relación con el mundo: se ve conmovido, movilizado y emocionado por una forma de alienación existencial generada y abordada estéticamente. Así, experimenta tanto resonancia como alienación, pero no fusionadas en una forma mixta, sino en un vínculo de incremento recíproco:[90] cuanto más pro-

89 Para un tratamiento exhaustivo, véase Peter Sloterdijk, "¿Dónde estamos, cuando escuchamos música?", en Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

90 Como observaba Kafka, en una carta a Oskar Pollak: "Pienso que solo debemos leer los libros que muerden y pican. Si el libro que estamos leyendo no nos obliga a despertarnos como un puñetazo en la cara, ¿para qué molestarnos en leerlo? [...] Un

funda, "auténtica", creíble e irresistible la alienación presentada –o, mejor dicho, modelada– tanto mayor es el efecto de resonancia.

Incluso los productos más simples de la cultura popular se aprovechan de este efecto. Recordemos la canción "La Luna" de Belinda Carlisle, citada en el apartado sobre el amor. La parte resonante principal de la canción, en la que como consecuencia del enamoramiento *todo es color de rosas* –lo cual se expresa en imágenes románticas y líricas y vibrantes tonos menores–, es seguida por un interludio que, a través de un desplazamiento de medio tono (de fa sostenido menor a sol mayor), provoca una intensificación y un "endurecimiento", que se amplifica textualmente por el pasaje del pretérito al presente y por un escenario de vínculos mudos y alienados con el mundo que bruscamente dan por terminado el amor: "Ahora camino por las calles de Marsella; el cielo invernal es frío y gris; y no sé por qué te dejé ese día; no sé donde estás".[91] Tal como sucede en un producto de la alta cultura como el *Viaje de invierno* de Schubert, en esta pieza del arte pop de consumo también se contrapone la experiencia alienante real (presente) del "ahora" a una promesa estética de resonancia y recuerdo; y precisamente esto es lo que produce la intensidad del tema.

Así, los elementos musicales y textuales pueden entrar, de múltiples maneras, en interacciones unos con otros y unos contra otros y producir efectos de resonancia. Ya en las líneas iniciales de su canción "Hallelujah", que conmueve profundamente a oyentes de todas las generaciones, Leonard Cohen y Jeff Buckley despiertan la añoranza de una resonancia profunda secreta –"escuché que había un acorde secreto"– para luego desmentirla –"pero a ti no te importa mucho la música, ¿no?"–. Esta desmentida amplifica la añoranza: *sí, sí, me importa*, quisiera responder el oyente (resonante). Cuando en el punto culminante de la canción se escucha: "Y no es un llanto lo que escuchas de noche / no es alguien que ha visto la luz / es un frío y quebrado aleluya", se densifican a la vez la alienación y la resonancia.

La "alienación resonante" que se pone así en juego produce la estructura emocional doble del dolor placentero o el placer doloroso. Esta estructura solo es experimentable en la relación estética con el mundo y, a menudo, se abre

---

libro debe ser el hacha que rompa el mar helado dentro de nosotros"; Franz Kafka, *Briefe 1902-1924*, Frankfurt, Fischer, 1958, pp. 27 y ss.

91 Resulta interesante, además, que Carlisle traslade su escenario de alienación a Marsella, y no a Los Ángeles. Esto último también hubiera funcionado en términos de la rima, y probablemente hubiera sido mejor tanto comercial como biográficamente, puesto que Carlisle es californiana y todos los oyentes del mundo reconocerían el lugar. Sin embargo, me parece que el cielo del Mediterráneo al que le canta Carlisle brinda *per se* una promesa de resonancia ausente en la fría y "brutal" ciudad californiana. De esta manera, se duplica implícitamente el efecto de contraste con la experiencia alienante.

camino a través de las lágrimas. La tristeza es esa experiencia de alienación que en la modernidad del incremento puede expresar la relación dominante con el mundo del receptor; el placer, por su parte, es la experiencia simultánea de resonancia que, conforme a su estructura, supera la alienación, permitiendo que brille la posibilidad de relaciones resonantes con el mundo. En su *Teoría estética,* Theodor W. Adorno expresa un pensamiento muy similar:

> Al abrirse a la contemplación, las obras de arte confunden al contemplador en su distancia [...]; la verdad de la obra se le presenta como la verdad que también debería ser la verdad de él mismo. El instante de esta transición es el instante supremo del arte. Salva a la subjetividad, incluso a la estética subjetiva, a través de su negación. El sujeto estremecido por el arte hace experiencias reales; pero ahora, en virtud del conocimiento de la obra de arte como obra de arte, se trata de experiencias en las que se ablanda su endurecimiento en la propia subjetividad, en las que su autoposición comprende sus límites. El sujeto obtiene en el estremecimiento su verdadera dicha por las obras de arte, pero es una dicha contra el sujeto; de ahí que su órgano sea el llanto, que también expresa la tristeza por la propia caducidad. Kant nota algo de esto en la estética de lo sublime, que él excluye del arte.[92]

Por supuesto, el efecto de resonancia es reforzado por la oferta de resonancia horizontal y narrativa: quien ama *The Wall* o el *Viaje de invierno* tiende a identificarse empáticamente con el personaje de Pink o con el yo lírico; supera su propia escisión (existencial) y su alienación respecto al mundo, y en la música se encuentra con un otro con quien está en resonancia.[93] Entre el artista o el intérprete y el oyente se constituye un eje de resonancia frágil, siempre precario y temporario, que se apoya justamente en la ausencia de resonancia del mundo. Esto se pone de manifiesto muy claramente en la figura del organillero en el poema de *Viaje de invierno* del mismo título:[94]

92 Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1970, pp. 429-430.

93 Así, en su reseña de una función de *The Wall* que Roger Waters presentó en Toronto, Alexander Gorkow relata que el concierto alcanzó su momento más álgido y emocionante cuando, detrás del muro, Roger Waters comenzó a preguntar quejosa y repetidamente durante varios minutos y sobre un motivo musical monótono y repetitivo: "¿Hay alguien ahí afuera?". El otro punto alto fue un momento de "tristeza sincera y deprimente", en "Hey You": allí se intenta producir la resonancia entre el artista y el oyente de manera interpelativa: "¿Eh, tú, afuera en el frío, cada vez más solo, cada vez más viejo, puedes escucharme?"; Alexander Gorkow, "Hey Du", en *Süddeutsche Zeitung*, 17 de septiembre de 2010.

94 Wilhelm Müller, *op. cit.*

Allá, atrás de la aldea
Se encuentra un organillero,
Y con dedos congelados
Toca, lo que él puede.

Descalzo sobre el hielo
Se tambalea aquí y allá,
Y su pequeña bandeja
Permanece siempre vacía.

Nadie lo quiere escuchar,
nadie voltea a verlo;
y su pequeña bandeja
permanece siempre vacía.

Y él deja que así suceda
Todo, como se quiera,
Toca, y su organillo
Nunca lo deja quieto.

Viejo maravilloso,
¿debería yo irme contigo?
¿Quieres tú mis canciones
Tocar en tu organillo?

El organillero no puede hacer otra cosa que enviarle sus sonidos al mundo, pero no encuentra ninguna respuesta; en la música de Schubert los pies descalzos sobre el hielo, los perros que gruñen, el plato vacío, la negativa de la mirada, hacen físicamente palpable la repulsión cósica, social y letal del mundo. El triángulo entre compositor o intérprete, yo lírico y oyente instaura así un triángulo de resonancia contra el mundo, contra la forma predominante de relación con el mundo.

Por su parte, esto explica por qué escuchar música profundamente triste no suele deprimir, sino más bien sacar a quienes la escuchan de la depresión; desde esta perspectiva, incluso se comprende por qué este tipo de música es mucho más adecuada para esa tarea que la música "alegre". La persona deprimida se da cuenta de que está realmente mal cuando *ningún* tipo de arte, ninguna experiencia estética, pueden conmoverla; cuando su relación con el mundo está tan petrificada que su modulación, modificación y transformación resultan imposibles.

El aflojamiento del "endurecimiento" puede producirse momentáneamente debido al breve centellear de un vínculo estético con el mundo, es decir, como

consecuencia de un presentimiento de un ser en el mundo resonante provocado estéticamente. Rolf Dieter Brinkmann expresó esta experiencia de manera ejemplar en su poema "Uno de aquellos clásicos".[95] También en este poema la situación real del yo lírico es una relación alienada y muda con el mundo: un caminante solitario vaga "en la maldita nebulosa de Colonia" poco después del cierre de las tiendas, cuando incluso las interacciones sociales reificadas se detienen, una "calle [...] que nadie ama y que deja sin respiro al pasar", y pasa por una "taberna oscura". Luego sucede "una sorpresa", "casi un milagro". Se trata de una transformación momentánea de la relación con el mundo provocada por los sonidos penetrantes de uno de esos "clásicos tangos negros" que salen de las puertas abiertas de la taberna. También en este poema el receptor vive una duplicación de la estructura de la experiencia estética: lo que (en el mejor de los casos) vive en la recepción es lo que tematiza la misma obra.[96]

Pero no solo en la producción y la recepción de *obras* se muestra el arte como esfera de resonancia. La resonancia también se realiza, frecuente e intensivamente, como un acontecer procesual y dinámico, en la ejecución de prácticas estéticas. En primer lugar, esto refiere a la *representación* artística de obras de teatro, muestras de danza o conciertos. Las relaciones resonantes aparecen cuando *salta una chispa*, es decir, cuando tiene lugar un acontecimiento colec-

95 "Oír uno de aquellos clásicos / tangos negros en Colonia, a finales / del mes de agosto, cuando el verano ya // está totalmente polvoriento, poco / después del cierre / de las tiendas, desde la puerta / abierta de una // taberna oscura que pertenece / a un griego, es casi // un milagro: por un momento una sorpresa, por un momento, // un respiro, por un momento / una pausa en esta calle, // que nadie ama y que deja sin / respiro al pasar. Yo // anoté esto rápidamente, antes / de que el momento se volviese // a extinguir en la maldita / nebulosa de Colonia""; Rolf Dieter Brinkmann, "Uno de aquellos clásicos", en Marisa Siguan y Hans Gerd Roetzer, *Historia de la literatura alemana. Desde los inicios hasta la actualidad*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2012.

96 En *La náusea* de Jean-Paul Sartre, puede encontrarse una impresionante descripción que se parece mucho a una transformación tal de la relación con el mundo. El resultado de esta puede reconocerse con claridad como un vínculo resonante con el mundo. También aquí el protagonista camina solo por una "calle desierta" durante la noche de un "domingo vacío": "No sé si el mundo se ha concentrado de golpe o si yo establezco entre los sonidos y las formas una unidad tan fuerte: ni siquiera puedo concebir que nada de lo que me circunda sea distinto de lo que es. [...] Echo a andar. El viento me trae el grito de una sirena. Estoy solo, pero camino como un ejército que irrumpiera en una ciudad. En este momento hay navíos resonantes de música en el mar; se encienden luces en todas las ciudades de Europa; nazis y comunistas se tirotean en las calles de Berlín; obreros sin trabajo callejean en Nueva York; mujeres delante del espejo, en habitaciones caldeadas, se ponen cosmético en las pestañas. Y yo estoy aquí, en esta calle desierta, y cada tiro que parte de una ventana de Neukölln, cada vómito de sangre de los heridos, cada ademán preciso y menudo de las mujeres que se engalanan, *responde a cada uno de mis pasos, a cada latido de mi corazón*"; Jean-Paul Sartre, *La náusea*, México, Época, 1970, pp. 44-45 (el destacado es mío).

tivo de resonancia entre los artistas que ejecutan la obra y entre ellos y el público. Como ya señalé, casi todos los músicos conocen aquellos momentos en que su propia voluntad se repliega y parecen seguir sin esforzarse un "poder" fundador de relación que opera tanto dentro como fuera de ellos, un poder que les hace saber intuitivamente qué es lo que deben hacer a continuación. La mayoría de los espectadores teatrales y de conciertos musicales conoce también esos momentos de transformación en los que uno ya no precisa concentrarse para seguir la música o la trama: uno se transforma automáticamente en parte del acontecimiento estético. En esa vivencia se hace presente una forma de autoeficacia porque aquí el fenómeno estético *trabaja* en el interior del receptor. A menudo, estas dos formas de resonancia colectiva despliegan un efecto recíproco de contagio: la resonancia entre los artistas se transfiere al público, y viceversa.

Si bien en sentido estricto estas relaciones de resonancia presentes en las prácticas estéticas no son de naturaleza vertical sino horizontal, en ellas siempre se conectan la obra y la relación social (de diferentes maneras y bajo diferentes proporciones de predominancia). Quizás aquí radique una diferencia decisiva entre las experiencias del arte de alta cultura y aquellas del arte popular. Cuando el destacado barítono Christian Gerharer canta (por ejemplo, el *Viaje de invierno*), genera tremendos efectos de resonancia. Esto no ocurre porque sincronice sus *propias* sensaciones con las del público, sino porque logra expresar las formas de relación con el mundo realizadas *en la música* y las experiencias correspondientes a ellas de la manera más completa e inalterada posible; es de este modo como pone a vibrar al oyente. Al menos esto es lo él mismo sostiene en una entrevista con el periodista Tobias Haberl. Allí, cuando Haberl le pregunta cómo evita ser abrumado por sus propios sentimientos en el escenario, Gerhaher responde: "Muy simple. No es un problema para mí [...]. Puedo dejarme inundar por sentimientos; siempre y cuando los mismos provengan de la obra y no de mí. Mis sensaciones no son importantes. Incluso son molestas [...] porque lo importante es la idea que fulgura en una música, y no mi vínculo con ella".[97] Y un poco después agrega: "Cuando escucho Bach, siento en cada sonido el desiderátum de una verdad eterna [...] La música no puede ser entendida en su totalidad. Nunca se trata de univocidad, sino solo de la participación en una idea".[98] Con la "idea", Gerhaher se refiere a formas de relaciones con el mundo; esto se pone de manifiesto en su respuesta a la pregunta acerca de si la música es un consuelo:

97 Christian Gerhaher y Tobias Haberl, "Sprache und Taten sind gefährlich, nicht Musik", *Süddeutsche Zeitung Magazin*, 23 de enero de 2015, disponible en línea: <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/musik/sprache-und-taten-sind-gefaehrlich-nicht-musik-80936>.

98 *Ibid.*

> Yo no escucho música [...] ni para consolarme ni para entretenerme. La música de Bach, Beethoven o Schubert no es algo para divertirse. [...] Trata de la muerte, la pérdida, la soledad, de la falta de lo idealmente completo, de estados anímicos y déficits problemáticos que considero interesantes, y esto no necesariamente debido a la cercanía con mi vida. La música misma produce a veces la conmoción que lo lleva a uno a añorar un consuelo; y ella también puede proporcionarlo maravillosamente.[99]

Lo fundamental, dice Gerhaher, es la contemplación, el entendimiento y la clasificación de vínculos con el mundo como la melancolía y la tristeza; así surge la felicidad estética. Según esta concepción del arte, el triángulo de resonancia entre la obra, el artista y el público se conforma cuando los tres coinciden en la sensación y la comprensión de una forma de relación con el mundo vertida en forma estética.

Por lo contrario, la dirección opuesta de la producción de resonancia parece ser un principio habitual e incluso dominante, y un fuerte fundamento motivacional, de la música rock. En ella, el anhelo y la intención de establecer una resonancia horizontal, esto es, una conexión viva y sostenible entre el artista y el público, define la forma y la configuración de la obra artística. Esto se expresa de manera pregnante en la autobiografía de Keith Richards, el guitarrista de los Rolling Stones, quien explícitamente entiende el vínculo de efectos como una relación resonante, esto es, como la tensión de hilos de resonancia:

> ¿Qué es lo que te lleva a escribir canciones? De alguna manera, quieres extenderte al corazón de otras personas. Quieres plantarte a ti mismo allí, o al menos obtener una resonancia en la que las otras personas se convierten en un instrumento más grande que el estás tocando. Conmover a los otros se vuelve casi una obsesión. Escribir una canción que es recordada y asimilada es una conexión, algo que compartimos. Un hilo que nos atraviesa a todos nosotros. Una puñalada al corazón. A veces pienso que escribir canciones implica tensar las cuerdas del corazón lo más posible sin sufrir un infarto.[100]

Según esta concepción de la *praxis* artística, la relación de resonancia entre los artistas y los receptores define tanto la forma como la coloración de la obra: en ella se configura la relación con el mundo experimentada colectivamente, esto es, se materializa una forma actual y colectiva de experiencia del mundo. Cuando la *praxis* de la ejecución artística lo permite –por ejemplo, en las largas impro-

99 *Ibid.*
100 Keith Richards, *Life*, Nueva York, Little, Brown & Company, 2010, pp. 277-278.

visaciones que se conocen como *jam sessions*–, la dinámica de la interacción puede incluso verse reflejada en el material estético.

Ahora bien, ¿qué aporta esta definición de la estructura de las experiencias estéticas a una crítica de las condiciones de resonancia? Si es cierto que el efecto del arte se basa en que este genera un centelleo de la posibilidad de relaciones resonantes con el mundo en el medio de condiciones alienadas, entonces la estetización general tardomoderna del mundo de la vida podría leerse como un esfuerzo desesperado por "hacer bailar" a las relaciones petrificadas, como esperaba Marx,[101] o al menos de cubrirlas con flores de escarcha schubertiana. El intento de colorear y musicalizar todas las superficies, sonorizando los estacionamientos, los elevadores, las estaciones de tren y los centros comerciales con violines sollozantes, expresaría entonces *también* una creciente desesperación por las formas dominantes e institucionalmente realizadas de la relación con el mundo.

Esta desesperación se pone en evidencia especialmente en una práctica cada vez más extendida: la de cerrar sistemáticamente los sentidos y la percepción del mundo ni bien se abandona la propia vivienda para ingresar en la esfera pública. La mirada se hunde y se fija en las superficies coloridas y cambiantes de las pantallas, mientras que los auriculares, que enseguida nos colocamos en los oídos, posibilitan experiencias –o presentimientos– de resonancia que no tienen nada que ver con las relaciones corporales y sociales del mundo real. Este comportamiento pone de manifiesto que, de manera sistemática y corriente, no esperamos *ninguna* resonancia de las superficies reales, esto es, de los seres humanos, las cosas, los espacios y las relaciones que conforman nuestro mundo de la vida real. Nos cerramos para insensibilizarnos de las repulsiones y para poder soportar la indiferencia. Con estas estetizaciones, sin embargo, corremos el riesgo de generar nuestras propias "cámaras de eco", que sistemáticamente impiden la resonancia porque obturan el encuentro con un otro que nos irrita y nos contradice.

No obstante, en el análisis de la (tardo)modernidad, sería apresurado reducir la esfera de resonancia del arte a esta función puramente compensadora. En primer lugar, porque las experiencias estéticas dejan abierta la sensibilidad para otras formas posibles de relación con el mundo. Quizás esto explique por qué tantos productos artísticos de la modernidad a primera vista parezcan alienantes, repulsivos o molestos; para poder entregar una promesa creíble de resonancia, deben comenzar con las *condiciones petrificadas*: no puede negarlas o reconciliarse aparentemente con ellas. Esta idea fundamental de Adorno podría

101 Karl Marx, "Introducción" a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005.

proporcionar –contra sus intenciones y convicciones– una explicación y una justificación de formas de expresión musical como el punk y el *heavy metal*: su estética desmedidamente brutal, los textos ásperos que atestiguan una alienación existencial, las guitarras distorsionadas y los ritmos implacablemente estruendosos no hacen más que reflejar vínculos mudos, fríos, rígidos y repulsivos con el mundo; sin embargo, cuando se escucha con más atención, detrás del "ruido" aparecen armonías y secuencias de acordes venerables y clásicas; detrás del canto enojado del punk y, especialmente, de las paredes guitarrísticas del *metal*, parece hacerse audible la idea y la promesa de otras formas de relación. La diferencia entre el punk y el *metal* consiste en que el primero solo permite vislumbrar esa idea *ex negativo*, esto es, a través de la protesta enojada contra la alienación; mientras que el último intenta hacer brillar algo así como una promesa de salvación en sus desenfrenados solos de guitarra o en sus interludios melódicos.[102] Quizás las distorsiones de las guitarras y de los amplificadores expresen precisamente el intento de arrancarle resonancias a un mundo que se volvió sordo. "Una vez que te alcanza no te suelta jamás. La música te habla como tu respiración. Es la culminación del ser humano": así –durante un festival de *heavy metal* en Wacken– formulaba su experiencia de la fuerza del arte el intelectual estadounidense del punk Henry Rollins.[103] También y precisamente en estas formas se celebra hoy en día –a través de la música y exponencialmente multiplicada– esa fuerza demoníaca de invocación que más arriba analizamos con Thomas Mann, Herder y Sloterdijk. Por supuesto, en la institucionalización mercantilizada radica un hacer disponible que tiende a destruir esa fuerza. Volveré sobre esto en breve.

Pero los sujetos tardomodernos –sobre todo aquellos socializados en medios burgueses– descubrieron también la fuerza del arte como una esfera de modulación y exploración de las relaciones con el mundo en un sentido activo y asimilador. Pintan y hacen alfarería, música y poesía, o bailan y cantan para palpar resonancias sensibles, corporales, cognitivas y sociales; para hacer audible su voz presubjetiva y entrar así en diálogo con un otro indisponible (aunque se trate de *su propia otredad*). En un apartado sobre el medio de resonancia de la voz, ya analicé por qué *cantar en un coro* es una *praxis* adecuada para activar simultáneamente ejes de resonancia en las tres dimensiones: genera resonancias físico-corporales en el espacio, establece resonancias horizontales entre quienes cantan y está anclada verticalmente como *praxis* estética. Pero también en la danza y en la ejecución musical conjunta surgen interferencias y amplificacio-

102 Al respecto, véase el esclarecedor libro de Jan Koenot, *Hungry for Heaven. Rockmusik, Kultur und Religion*, Düsseldorf, Patmos, 1997.

103 *Louder than Hell – Wacken 3D – Der Film*, dirigido por Norbert Heitker, Alemania, 2014.

nes recíprocas de esta clase. Los músicos y también los bailarines tienen una fina sensibilidad para reconocer cuándo se encuentran en un vínculo de respuesta logrado con los otros intérpretes, y cuándo los ejes de resonancia están enmudecidos o bloqueados. En esos casos probablemente no exista ninguna técnica para abrirlos: también en estas formas del arte la indisponibilidad fundamental es constitutiva del acontecimiento resonante. Precisamente por ello, cuando las indiferencias o repulsiones corporales, cognitivas o sociales se tornan dominantes, también las experiencias de alienación pueden intensificarse en las *praxis* artísticas conjuntas.

Como ocurría en la esfera de la experiencia de la naturaleza, también en el campo de la estética existe el peligro de socavar la posibilidad del encuentro con un otro fundamentalmente indisponible –es decir, la resonancia genuina– como consecuencia de la puesta a disponibilidad mercantilizante. Esto es válido tanto para el lado receptivo del arte como para su costado productivo. Al comienzo de este capítulo, siguiendo a Christoph Menke, interpreté la creación artística como un acontecimiento precario de respuesta que tiene la forma de un combate entre una capacidad subjetiva y un *otro pre*subjetivo que suele ser embriagador y oscuro. Hoy en día los teléfonos inteligentes disponen de aplicaciones que permiten simular "bandas de *garage*" completas, de modo que cualquier usuario puede convertirse en compositor: al limitar y combinar las posibilidades rítmicas y los clichés, se generan por medio de opciones preestablecidas composiciones escuchables y esperables. Esto limita masivamente la relación de resonancia a ambos lados. Dado que el costado de la *capacidad* queda reducido a una *técnica de un dedo que toca la pantalla*, el espectro y la cualidad de las experiencias de autoeficacia se desensualizan, descorporalizan, y se reducen de manera extrema; a la vez, la *afección* [*Affizierung*] se ve comprometida o incluso impedida porque el otro ya no puede hablar con una voz propia e indisponible: ha sido convertido en algo técnicamente producible y dominable. Puede ser apropiado, pero no asimilado transformadoramente.

Me parece muy improbable que así pueda surgir una relación transformadora con el mundo; aunque esto no debería descartarse del todo. La indisponibilidad del complejo fenómeno corporal, sensorial, narrativo, afectivo y cognitivo de resonancia implica que el mismo puede producirse incluso bajo las condiciones más improbables –por ejemplo, en situaciones de tortura– y no aparecer en los contextos más probables. No obstante, la tendencia a la puesta a disponibilidad instantánea y sin límites, que también se extiende en el campo de la estética, dificulta la instauración de relaciones de resonancia. Cuando solo hay veinte segundos previstos para que la marea de espectadores pueda encontrarse con la sonrisa de la Mona Lisa, o cuando los visitantes son conducidos por cintas mecánicas a través de la exposición (como ocurre en la Torre de Londres con las joyas de la corona británica), sencillamente no hay tiempo suficiente para una

asimilación transformadora. El intento de producir resonancias de manera programada por medio de técnicas de simulación también esconde la tendencia a impedirlas en lugar de fomentarlas. Cuando los espectáculos teatrales y musicales se publicitan afirmando que van a *abrumar* a los espectadores con *impresionantes efectos de luces y audiovisuales*, se ofrece un avasallamiento sensual como simulacro de resonancia. Aquí, sin embargo, hay una confusión: el avasallamiento se parece más a una *lesión* que a la resonancia, en la medida en que impide la autoeficacia amable y responsiva, y produce antes un cierre del sujeto que una asimilación transformadora del mundo. Aquí el sujeto se encuentra no con la fuerza del arte, sino con la violencia de las técnicas del entretenimiento.

La tendencia general de la (tardo)modernidad a convertir las relaciones de resonancia en pasivas y a desterrar las correspondientes experiencias en zonas especiales oceánicas y extracotidianas (el museo, el teatro o la sala de conciertos) se observa entonces tanto en la esfera de resonancia del arte como en las de la naturaleza y la religión; y, como veremos, no es muy diferente lo que sucede en el campo de encuentro con el poder de la historia.

Sin embargo, el peligro de la desecación de la fuerza del arte no tiene que ver solo con su comercialización y mercantilización, sino que también se funda (en un sentido más importante) en la lógica de su propia legalidad formal. Siguiendo a Menke, intenté mostrar que un vínculo de resonancia creadora surge cuando la capacidad artística subjetiva ingresa en un vínculo precario de respuesta con las exigencias o las pretensiones percibidas "del arte". Esto puede comprenderse de la siguiente manera: la creatividad artística se manifiesta, por un lado, como una lucha por la satisfacción y el cumplimiento de las normas estéticas formales heredadas –la "capacidad" del sujeto–, y, por otro, como un combate por su destrucción y superación a través de la invocación de las fuerzas oscuras y demoníacas de lo extrasubjetivo y sus efectos. Tentativamente, entonces, la historia del arte de alta cultura podría reconstruirse como la historia de un juego entre el aumento de la rigurosidad formal y las capacidades técnicas (por ejemplo, en la música o la pintura) y su superación transgresora; y esta superación tiene lugar precisamente como esa lucha responsiva entre los dos principios en pugna que yo interpreto como los fundamentos del acontecimiento de la resonancia estética. Así, quizás pueda trazarse una línea desde Bach o Telemann a la música serial, pasando por Haydn, Mozart, Beethoven, Wagner, Mahler y Schönberg, una línea cuyo punto álgido consistiría en la culminación simultánea de una forma previamente dada y la liberación de sus ataduras; y de la misma manera podría relatarse el desarrollo de la pintura desde el Renacimiento hasta el cubismo o el arte conceptual del siglo XX. La voz indisponible, propia y contradictoria del arte no puede escucharse en las legalidades formales heredadas, pero tampoco en su embriagado desprecio, sino solo en la *pugna* (a menudo dolorosa) entre ambas.

Pero si se desmontan todos los elementos formales –como ocurre en la música atonal, en el arte completamente abstracto, o en la narrativa no figurativa y fragmentaria–, "el arte" pierde su fuerza para elevar exigencias contradictorias: todas las posibilidades técnicamente dadas de configuración aparecen entonces como igualmente *disponibles*. El creador artístico solo escucha su propia voz, su propio deseo de configuración; ya no se encuentra con ningún otro. El estado de ánimo "posmoderno" consiste justamente en que el agotamiento interno del desarrollo de las formas y la disolución de los límites privaron al arte de la fuerza para ordenar o exigir algo;[104] *todo vale*, reza el lema; todas las posibilidades de expresión tienen los mismos derechos.

Probablemente sea por este motivo que en diferentes géneros artísticos se observan siempre de nuevo intentos de introducir *artificialmente* marcos limitadores y dadores de forma (por ejemplo, en novelas que no utilizan determinadas letras), y quizás esta sea también la explicación de por qué se constata, en las variedades de la música popular antes discutidas, el punk y el *metal*, una restricción a las normas heredadas, en particular en lo que respecta a la armonía.

En cualquier caso, los condicionamientos históricos de la resonancia estética ponen de manifiesto que el acontecimiento resonante siempre está inserto en un contexto histórico y biográfico, y que solo puede comprenderse adecuadamente a partir de él. La resonancia tiene inevitablemente también una dimensión temporal, y este es el tema del próximo apartado.

4. EL MANTO DE LA HISTORIA

Los ejes verticales de resonancia abren a los sujetos a la experiencia de una conexión constitutiva con un poder que afecta o abarca la totalidad de su existencia. Siguiendo a Karl Jaspers, un poder de estas características puede comprenderse como "abarcador", en la medida en que va siempre más allá de sus manifestaciones y apariciones particulares.[105] Así, hablar de *la naturaleza* o *el arte* significa siempre hablar de algo más que los fenómenos naturales o artísticos particulares, y también más que la suma de los mismos. La fuerza correspondiente es experimentada como una otredad constitutiva que nunca puede asimilarse transformadoramente en su totalidad: siempre muestra un momento de indisponibilidad, que le permite hablar con voz propia. Como sostiene Hans

104 Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, Madrid, 2006; David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

105 Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, Múnich, 2001.

Joas, las experiencias que se corresponden con esto pueden caracterizarse como experiencias de autotrascendencia porque siempre describen el encuentro con una fuerza que va más allá del sujeto.[106] Como intenté mostrar en los ejemplos de la voz de la naturaleza y la fuerza del arte, esta experiencia no necesariamente debe ser religiosa; es decir, no presupone la creencia en (ni la existencia de) poderes trascendentes o metafísicos. Los ejes verticales no son algo extramundano; también consisten en relaciones *con el mundo*. Pero, en esta dimensión, se pone en juego la relación con la totalidad de lo que nos enfrenta –y nos abarca– como sujetos.

Ahora bien, la cultura de la modernidad abre y posibilita esta clase de experiencias no solo en los campos del arte y la naturaleza, sino también en la dimensión de la temporalidad histórica. Tal como sucedía en las dos primeras, esta dimensión se expresa en el concepto de historia tomada como una totalidad en colectivo singular. Probablemente sea por esta razón, al menos en el espacio cultural europeo, que las experiencias de resonancia histórica suelen ir acompañadas del adjetivo "universal":[107] cuando se dice que el hálito de la historia se hace evidente en la *historia universal*, *acontecimientos histórico-universales* o *momentos estelares*,[108] la historia es concebida como un poder abarcador que entreteje el mundo en su totalidad. El hecho de que esta concepción sea (o al menos *haya sido* por largo tiempo) fuertemente eurocéntrica es parte de otra discusión. Los intentos actuales de reemplazar la *historia universal* por una *historia global*, que reconstruye las interacciones históricas como cadenas contingentes y complejas de entrelazamientos sin rastros de una filosofía optimista de la historia[109] pueden leerse como la expresión de una crisis de esta esfera de resonancia (*la historia* parece muerta: ya no responde) o como su continuación por otros medios;[110] la historia dará su veredicto al respecto.

Como analizó detallada y convincentemente Reinhart Koselleck, desde el período de transición del siglo XVIII al temprano siglo XIX, al menos en el contexto europeo, la *historia* no solo es mucho más que la suma o el resultado

106 Hans Joas, *Die Enstehung der Werte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.

107 En términos estrictos, Rosa no habla aquí del adjetivo "universal", sino de "mundo"; sin embargo, el concepto filosófico de *Weltgeschichte* –literalmente, historia mundial– suele traducirse al español como "historia universal".

108 Véase Stefan Zweig, *Momentos estelares de la humanidad*, Barcelona, Acantilado, 2002.

109 Sebastian Conrad, *Globalgeschichte. Eine Einführung*, Múnich, Beck, 2013.

110 En la investigación historiográfica, el afán por superar de manera consecuente los límites etnocéntricos y de los Estados-nación, o de integrar conceptualmente la historia de la *cultura* en el marco de la "gran historia", es decir, en la historia *de la naturaleza* (véase David Christian, *Maps of Time. An Introduction to Big History*, Los Ángeles, University of California Press, 2011) indica al menos la persistencia del anhelo de comprender la historia como una totalidad.

de las *historias* que acontecen: se ha convertido en un poder configurador imparable y en muchos sentidos incomprensible e indisponible que, además, aparece como una instancia moral capaz de decidir o juzgar lo que debe existir y lo que no.[111]

Desde ese momento, la historia dejó de ser ese espacio estático o folio transparente y neutral sobre cuyo trasfondo ocurren historias cambiantes; antes bien, ella misma es experimentada como algo que *se mueve*. Pero esto no es todo; la historia se manifiesta así como un *movimiento* cuya voz o llamada debe ser escuchada y comprendida –o, en las palabras de Bismarck, cuyo "manto" debe recogerse–,[112] pero que, en última instancia, se mantiene indisponible.

> El tiempo no sigue siendo solamente la forma en la que se desarrollan todas las historias, sino que adquiere él mismo una cualidad histórica. La historia no se efectúa en el tiempo, sino a través del tiempo. Se dinamiza el tiempo en una fuerza de la historia misma. Desde luego, esta nueva fórmula de la experiencia presupone un concepto igualmente nuevo de la historia, a saber, el singular colectivo de la historia que desde 1780, aproximadamente, pudo concebirse sin un objeto coordinado o un sujeto preordenado –como historia en y para sí.[113]

En el prefacio de su pequeño libro *Momentos estelares de la humanidad*, Stefan Zweig da en la tecla de esta concepción del poder configurador de la historia: "En esos instantes sublimes que la Historia configura a la perfección, no es necesario que ninguna mano acuda en su ayuda. Allí donde ella impera como poetisa, como dramaturga, ningún escritor tiene derecho a intentar superarla".[114]

Los *tiempos históricos* y los *lugares históricos* constituyen esos puntos de contacto en los que los sujetos modernos son conmovidos por la fuerza de la historia, tanto negativa como positivamente. También las personas que sospechan de la idea de la "autotrascendencia" y que creen que la añoranza de resonancia es peligrosa (basándose en razones históricas) –es decir, también aquellos que se consideran totalmente "amusicales" ante la religión (Weber)– pueden verse avasallados por una ira irresistible y conmoverse, movilizarse o incluso alterarse

111 Para un tratamiento exhaustivo de los presupuestos temporales de esta reconceptualización de la historia y su interpretación en términos de la teoría de la aceleración, véase Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 396-427.

112 Véase Thomas Stamm-Kuhlmann, "Der Mantel der Geschichte", en Thomas Stamm-Kuhlmann *et al.* (ed.), *Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 2003, pp. 212-222.

113 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Buenos Aires, Paidós, 1993, p. 307.

114 Stefan Zweig, *Momentos estelares de la humanidad*, *op. cit.*, p. 6.

en sus fibras más íntimas cuando visitan el antiguo campo de concentración de Auschwitz-Birkenau: allí se produce una experiencia de autotrascendencia que los modifica; escuchan un llamado que tiene consecuencias; se sienten *nombrados*. El encuentro con la historia se convierte así en un proceso de asimilación transformadora que porta un carácter obligatorio. De manera similar, el lugar de la matanza de Oradour-sur-Glane, en Francia, genera una fuerte resonancia histórica que atraviesa el tiempo: quien lo visita difícilmente puede evadirse de este efecto.[115] En todo el mundo –en Verdún, Estalingrado, Gettysburg, Hiroshima, Choeung Ek o Kigali–, los seres humanos experimentan una agitación inesperada o una fluidificación de su vínculo con el mundo debido al contacto con un lugar que les habla históricamente y, a menudo, responden (en una primera instancia) a este llamado con lágrimas.[116]

Por supuesto, también se suele tener experiencias de resonancia y de conexión diacrónica en aquellos lugares donde ocurrieron *logros* históricos, o donde uno puede encontrarse con los testimonios materiales de una forma de vida totalmente diferente; por ejemplo, en las pirámides de Guiza, los templos de Angkor Wat, las ruinas de Machu Picchu y en muchos otros sitios. Como ocurre en las esferas de la naturaleza y el arte, aquí también existen el peligro de la mercantilización reificante y el problema de la indisponibilidad: la voluntad subjetiva de experimentar resonancia, el conocimiento historiográfico sobre los artefactos y el precio pagado (tanto en tiempo como en dinero) no alcanzan para poner en obra un acontecimiento resonante dialógico y transformador; por el contrario, a menudo parecen bloquearlo. En la dimensión diacrónica, la conmoción sentimentalista por sí misma tampoco es resonancia.

En los ejemplos mencionados se pone en evidencia que las experiencias de la historia precisan, en cierta medida, de *lugares* de resonancia cargados históricamente; sin embargo, esta carga del espacio también es característica de todos los ejes verticales: puede observarse, por ejemplo, en templos, iglesias, museos, salas de conciertos, montañas y cascadas. A la luz de estos ejemplos, puede comprenderse y estudiarse mejor la estructura temporal de la resonancia. Personas de todo el mundo se muestran fascinadas y atraídas por los lugares en

115 Oradour fue completamente incendiado en el verano de 1944 por las Waffen-SS; casi todos los habitantes fueron asesinados. Las ruinas del lugar sirven hoy como lugar conmemorativo.

116 "El desafío de la historia es de una naturaleza muy personal; para que el trato con el pasado sea fructuoso, ella exige una asimilación transformadora recíproca"; así resume Dominik Fugger su concepción de la historia en su introducción a un libro dedicado a Ferdinand Gregorovius; véase Dominik Fugger, "Zur Einführung", en Dominik Fugger [ed.], *Transformationen des Historischen. Geschichtserfahrung und Geschichtsschreibung bei Ferdinand Gregorovius*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2015, pp. V-VI.

que ocurrieron acontecimientos históricos significativos, sean estos batallas, decisiones, encuentros o crímenes de guerra.

La conciencia del *¡Aquí fue donde sucedió!* parece hacer posible un acceso interior al acontecer histórico; es como si el lugar abriera un túnel secreto en el tiempo, a través del cual se logra una conexión transhistórica que hace perceptible la corriente de la historia. Esto se vuelve una experiencia genuina de resonancia cuando el pasado se vive como algo *copresente* y, de esta manera, como ligado al presente y el futuro. De la conciencia de que los romanos o los celtas se bañaban, festejaban o luchaban *aquí* o *allí* parece emerger un significado para el presente.

La historia se convierte así en un espacio de resonancia donde el pasado y el presente –o también el pasado y el futuro– entran en un diálogo *en el presente*, un diálogo en el que lo pasado se vuelve vivo y perceptible como *un otro que nos concierne*. En esos puntos de resonancia en los cuales "pasado, presente y futuro" aparecen "entrelazados en uno", como lo formula Goethe en una carta a Wilhelm von Humboldt,[117] se ve posibilitada la *experiencia de la diferencia* y de la resonancia, puesto que ellos conectan al sujeto con una posibilidad de existencia que no es la suya propiamente, pero que está emparentada y vinculada a él por un "hilo de resonancia histórica". Según Dominik Fugger, es de esta manera que para el historiador Gregorovius la historia deviene una experiencia existencial:

> La experiencia de la historia está indisolublemente ligada a la experiencia de un lugar; es una experiencia de diferencia respecto del presente en el presente que está espacialmente mediada. Solo esta experiencia, es decir, la intuición de lo concreto, de las ruinas de las épocas pasadas, convierte para Gregorovius la ocupación intelectual con la historia en una realidad vital subjetiva.[118]

Esto permite refutar la concepción de las experiencias resonantes como momentos de presencia radical en el sentido de una concentración exclusiva en el *aquí y ahora* tal como aparece en varias concepciones de la *mindfulness*. Las

117 Carta de Goethe a Wilhelm von Humboldt del 1/09/1816, en *Goethes Werke, Goethes Briefe, Bd. 1-50*, Weimar, 1887-1912, t. 27, p. 157. Para un tratamiento exhaustivo, véase el análisis de Elisabeth von Thadden de la concepción goethiana del presente y del peligro de su silenciamiento como consecuencia de una aceleración social que puede silenciar el pasado e integrarlo a la manera de un museo: Elisabeth von Thadden, "Das 'ungeheure Recht' der Gegenwart. Übereilung, Mode und Verdrängung de Gegenwart als Symptome eines verfehlten Zeitbewusstseins in Goethes Wahlverwandtschaften", en Helmut Hühn [ed.], *Goethes ,Wahlverwandtschaften. Werk und Forschung*, Berlín, De Gruyter, 2010, pp. 479-488.

118 Dominik Fugger, "Erlösung durch Verehrung und Arbeit. Ferdinand Gregorovius und die Geschichte als existentielle Erfahrung", en Dominik Fugger, *op. cit.*, pp. 13 y ss.

experiencias de resonancia parecen caracterizarse así no por un acortamiento del horizonte espacio-temporal, sino más bien por su expansión. Sin embargo, pueden comprenderse como una presencia radical en el sentido de una *apertura* de los ejes temporales del pasado y el futuro. La conciencia no va hacia atrás al pasado ni hacia adelante en el futuro, sino que los acoge a ambos en una conciencia intensiva de un presente resonante.[119]

Esta apertura, sin embargo, también es característica de las experiencias de resonancia biográfica, en las cuales los seres humanos se encuentran con momentos o experiencias de sus propias historias de vida y estos momentos comienzan a hablar y vivir. Como un ejemplo literario paradigmático de este proceso, ya cité más arriba el famoso episodio de la magdalena que Marcel Proust narra en *En busca del tiempo perdido*. Un sorbo de té de tilo y un bizcocho remojado en la taza ponen en funcionamiento un proceso dentro de la primera persona del narrador: los recuerdos biográficos que se despiertan en él, los vive como un poder extraño. Así lo señala el propio protagonista: "siento estremecerse en mí algo que se agita, que quiere elevarse; algo que acaba de perder ancla a una gran profundidad, no sé qué, pero que va ascendiendo lentamente; percibo la resistencia y oigo el rumor de las distancias que va atravesando".[120]

Las resonancias históricas y las biográficas comparten la estructura temporal de una copresencia de lo pasado, lo presente y lo futuro. En momentos puntuales, esta copresencia puede condensarse en una experiencia sensorial inmediata, pero también puede manifestarse como consecuencia de narrativas. La experiencia de la resonancia histórica se torna especialmente poderosa cuando las biografías y la historia (contemporánea o universal) se tocan mutuamente, es decir, cuando el sujeto de la experiencia *entra en la Historia* o se percibe como parte de ella.

Dado que los seres humanos son seres que relatan historias –esto es, seres que constantemente reafirman su identidad por medios narrativos–, este tipo de resonancias están siempre ya empotradas en su reservorio de interpretaciones del mundo y de sí mismos: los relatos y recuerdos individuales de los sujetos sobre sus propias vidas están insertos en *grandes* relatos de las comunidades y hacen referencia a ellos.[121] Los acontecimientos en los que esas

119 De acuerdo con la interpretación de Elisabeth von Thadden (véase *op. cit.*), probar este punto es uno de los objetivos centrales de *Las afinidades electivas* de Goethe.

120 Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*, t. 1, *Por el camino de Swann*, Alianza, Madrid, 1996, p. 65.

121 Véase Charles Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*; Alasdair MacIntyre, "Is Patriotism a Virtue?", Universidad de Kansas, 1984; Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001.

narraciones (las *grandes*, colectivas, y las *pequeñas*, individuales) parecen converger y tornarse recíprocamente significativas son vividos como momentos históricos; así, la historia es *experimentada*. En el pasado reciente, momentos de este tipo quedaron en el recuerdo de los habitantes del hemisferio occidental: por ejemplo, la caída del Muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989 o el ataque las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001. La asimilación transformadora biográfica de este tipo de acontecimientos se expresa típicamente en la clásica formulación "*sé exactamente dónde estaba y qué estaba haciendo cuando ocurrió*". Probablemente, el éxito del *hit* internacional "Wind of change" de Scorpions se debió no tanto a la calidad musical de la canción, sino más bien al hecho de que lograba expresar la experiencia ampliamente compartida de resonancia histórica por la caída del Muro en una forma estética apropiada para las masas. La fuerza del arte, esto es, la resonancia estética, hace tangible el manto de la historia. En este sentido, vale la pena analizar en profundidad el texto de la canción.

Sigo el río Moscova
Hasta el parque Gorki
Escuchando el viento de cambio

Una noche de verano de agosto
Soldados pasando
Escuchando el viento de cambio

El mundo se está acercando
¿Alguna vez pensaste
Que podíamos estar tan cerca, como hermanos?
El futuro está en el aire
Puedo sentirlo en todos lados
Soplando con el viento de cambio

Llévame a la magia del momento
En una noche gloriosa
Donde los niños del mañana sueñan
En el viento de cambio

Caminando por la calle
Memorias distantes
Están enterradas para siempre en el pasado

[...]

El viento de cambio sopla de lleno
En la cara del tiempo
Como una tormenta de viento que tocará
La campana de la libertad para la tranquilidad del espíritu
Deja que tu balalaica cante
Lo que mi guitarra quiere decir

[...]

Ya el título de la canción, "viento de cambio", evoca el hálito de la historia, al que hacia el final del tema se le adjudica la fuerza de una *tormenta* que sopla contra la fuerza niveladora del tiempo. La canción comienza con un yo lírico específico situado en un lugar y un tiempo bien concretos: se trata de una noche de verano en las orillas del río Moscova de camino al parque Gorki. La percepción corporal-sensual del viento está puesta en un vínculo de resonancia con la situación histórica: el cambio *está en el aire*. "El mundo se está acercando" quizá sea la línea más interesante de la pieza. Según creo, no expresa una encerrona, sino más bien esa copresencia intensa de pasado y futuro, y también de cercanía y lejanía, que identifiqué como el rasgo característico de un momento de resonancia: el mundo se percibe como una totalidad que se transforma precisamente en este momento. *El futuro está en el aire*; el pasado, en cambio, solo es tematizado de manera indirecta, quizás porque ya está suficientemente claro para los oyentes; sin embargo, se expresa como presente en la sorpresa ante la situación (*¿alguna vez pensaste que podríamos estar tan cerca, como hermanos?*) y en la esperanza de que los recuerdos históricos (negativos) se conviertan para siempre en partes de una época superada. La "magia del momento" –histórico, estético y sensual– sobre la que se canta une la *naturaleza* (el río, el parque, el viento y la noche), la *historia*, el *arte* (en el juego dialógico entre la balalaica y la guitarra, y también, por supuesto, en el medio mismo de la canción), así como une la biografía individual y la historia universal, a la psique con el mundo, de manera tal que incluso personas que se enfrentaron hostilmente durante décadas puedan sentirse hermanadas; y, por su parte, millones de oyentes se sienten conmovidos por este momento de resonancia sobre el que se canta, porque creen formar parte en él. Es por lo demás superfluo explayarse sobre los déficits musicales o líricos de la canción: no tienen ninguna importancia para comprender la lógica de sus efectos.

Si las resonancias históricas y biográficas se caracterizan en su estructura temporal por una copresencia dialógica e intensiva del pasado, el presente y el futuro, entonces las experiencias abarcadoras de alienación histórica y biográfica se parecen a "ataques de asfixia temporal", esto es, a experiencias en las cuales el pasado, el presente y el futuro no se "enhebran". Para Lothar Baier, esto es lo que ocurre en la depresión:

> Lo que parece muy difícil de transmitir es el deterioro de la vivencia del tiempo provocada por la depresión, una vivencia del tiempo que también se opone a la fijación lingüística cuando no está anquilosada. [...] Los depresivos sienten [...] una suerte de anudamiento del tiempo que produce algo así como ataques de asfixia temporales: el pasado y el futuro no se enhebran. Debido a esto, los depresivos tienen la sensación de caerse por fuera del curso del mundo, que por lo contrario concibe como una obviedad la interminable transformación del futuro en presente y del presente en pasado.[122]

Las depresiones implican que el pasado y el futuro están uno junto al otro sin vinculación alguna, es decir, que no entran en resonancia entre sí (ni tampoco con el presente).[123]

Es precisamente esta experiencia del tiempo la que motiva también el discurso del "fin de la historia" que surgió con fuerza en la fase histórica alrededor de 1990 siguiendo a un libro del mismo título escrito por Francis Fukuyama.[124] Como expuse en otro lugar,[125] con esta expresión jamás se trató del final de la historia acontecimental –por ese entonces, como hoy, los acontecimientos históricos parecían seguir dando saltos–; lo que se expresó y se expresa en ella, de manera poco clara, es el diagnóstico de que la fuerza de resonancia de la historia se ha extinguido, esto es, que los acontecimientos históricos *ya no tienen nada que decirnos*. En *Generación X*, la novela de Douglas Coupland tan celebrada por su diagnóstico de época, los protagonistas padecen de un "envenenamiento de historia" que se expresa tanto en una sobredosis como en una "infradosis" de historia: al mismo tiempo, parece que pasa mucho y que no pasa nada. No ocurre nada que pueda desenvolver una asimilación transformadora, un efecto genuino de resonancia; los ejes temporales históricos parecen mudos y muertos.[126] La guerra de Vietnam y la revuelta contra ella fueron algo así como los últimos restos de la historia: "Bueno, sí, claro que fueron épocas feas. Pero también fueron las únicas épocas que alguna vez tendré; épocas de la historia con H mayúscula, antes de que la historia se convirtiera en un comunicado de prensa, en una estrategia de marketing y en un cínico instrumento de campaña".[127]

122 Lothar Baier, *Keine Zeit. 18 Versuche über die Beschleunigung*, Múnich, Kunstmann, 2000, pp. 157 y ss.

123 Véase, por ejemplo, Christian Kupke, *Der Begriff Zeit in der Psychopathologie*, Berlín, Parodos, 2009.

124 Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

125 Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 402-427.

126 Douglas Coupland, *Generación X*, Barcelona, Ediciones B, 1999.

127 *Ibid.*, p. 136.

En su ensayo "El año 2000 no tendrá lugar", Jean Baudrillard se refiere al agotamiento de la historia, la pérdida del "tránsito" entre el pasado y el futuro, como una experiencia de alienación en términos afines a los de la teoría de la resonancia:

> Nos encontramos ya en el punto en que los acontecimientos políticos, sociales, han dejado de tener una energía autónoma suficiente como para emocionarnos, y se desarrollan, por consiguiente, como una película muda de la que no individualmente, sino colectivamente, somos irresponsables. La historia acaba aquí, y ya ven ustedes de qué manera: no por falta de personajes, ni por falta de violencia (la violencia cada vez existirá más, pero no hay que confundir la violencia con la historia), ni por falta de acontecimientos (acontecimientos habrá cada vez más; ¡gracias sean dadas a los *media* y a la información!), sino por [...] indiferencia y estupefacción.[128]

Con esto queda claro que el temor al *fin de la historia* no tiene que ver con un temor a la estructura de los acontecimientos, al transcurso fáctico de la historia como tal, sino a la pérdida de la *historia como espacio de resonancia*. El manto de la historia parece estar desintegrándose, como un tapiz constituido por parches de innumerables acontecimientos particulares desvinculados que carecen de ligazón interna, o en los hilos particulares de una *histoire croisée*, cuya multiplicidad necesaria de puntos de vista dificulta sobremanera las resonancias, cuando no las impide. Así como la profundización de la conciencia medioambiental no logra mitigar la preocupación por la pérdida de la naturaleza como espacio de resonancia, el mejoramiento del conocimiento histórico, el acondicionamiento y la musealización de los artefactos históricos tampoco logran mucho. De hecho, son notables los paralelos entre la preocupación por la naturaleza y por la historia: desde mi perspectiva, en ambos casos se pasan por alto las cualidades de resonancia de estas esferas y, sobre todo, se desconocen las condiciones de la conservación de tales cualidades. Por tanto, también la reacción predominante a la crisis percibida –un mejoramiento del conocimiento de disposición– en última instancia resulta inadecuada.[129]

Ciertamente, la concepción de una historia universal como colectivo singular, que surgió en la Europa del período de transición a la modernidad, no es la única forma en que pueden experimentarse ejes diacrónicos de resonancia y hacerse hablar a lo histórico. Casi todas las culturas del mundo disponen de

128 Jean Baudrillard, "El año 2000 no tendrá lugar", en *Diario El País*, 13/10/1985. Disponible en línea: <https://elpais.com/diario/1985/10/13/opinion/498006006_850215.html>.

129 Para un tratamiento exhaustivo de esto, véase Katharina Block, *op. cit.*

lugares, narraciones y prácticas específicas mediante las cuales establecen una conexión transhistórica con sus ancestros, héroes, espíritus o con los acontecimientos específicos de su pasado. Por ejemplo, dan testimonio de ello las múltiples formas y significados de las tumbas ancestrales, los cultos mortuorios, los sitios de luto y de recuerdo. A estas prácticas les corresponden ritos específicos, en cuyo transcurso se genera resonancia en lugares "cargados". Esas resonancias, sin embargo, no le son adjudicadas casi nunca a *la* historia como tal (como tampoco se intenta establecer una conexión con *la* naturaleza), sino más bien a entidades, formas o poderes particulares y específicos. En el contexto de la teoría de la aceleración, formulé la tesis de que la concepción moderna de una historia *direccionada* y *automovilizada* se ha topado con sus límites de dinamización –esto es, con límites más allá de los cuales debe, necesariamente, hacerse añicos–, y ha sido reemplazada por una historia hecha de *muchas historias* (inconexas); que esta tesis sea correcta no implica necesariamente la pérdida de la resonancia histórica como tal.

No obstante, la resonancia diacrónica solo es posible bajo determinadas condiciones sociales; determinarlas es una tarea imprescindible para una crítica de las condiciones de resonancia, tarea que, a su vez, presupone un conocimiento preciso de la estructura espacio-temporal de las experiencias de resonancia. Puede suponerse que no es posible una vida lograda sin la capacidad de asimilación responsiva de la propia biografía y de la historia colectiva en la que esta se incluye. Por lo tanto, en la tercera parte de este libro, intentaré profundizar y precisar el análisis de estas condiciones. En lo que refiere a la estructura fundamental de la experiencia de resonancia vertical, es importante destacar una vez más que ella se caracteriza por una conexión marcada y una copresencia mental del mundo interno y el externo, lo cual, a mi entender, justifica que hablemos de *ejes* de resonancia. Así como el que reza se dirige simultáneamente hacia afuera y hacia adentro o el caminante del desierto se busca a sí mismo en la arena, escuchando la voz de la naturaleza tanto adentro como afuera, también el oyente y el lector dirigen su atención hacia afuera y hacia adentro. Conforme a su esencia, la resonancia no es otra cosa que la instauración o la apertura de un eje de conexión correspondiente o, dicho metafóricamente, la vibración de un hilo de resonancia tendido entre el mundo y el sujeto. La discusión de la experiencia de la historia dejó en claro que esta apertura y esta conexión se extienden también al vínculo con el pasado, el presente y el futuro: el mundo interno y el externo, el mundo de nuestros antepasados y el de quienes vendrán después de nosotros se hacen copresentes en la experiencia de resonancia de un manera tal que sus diferencias no se desdibujan ni desaparecen; antes bien, se acentúan y son "superadas" en un sentido hegeliano. La sustancia de los ejes verticales de resonancia consiste en la percepción (momentánea) de su ligazón constitutiva y dialógica.

Tercera parte
La angustia ante el silenciamiento del mundo.
Una reconstrucción de la modernidad
en términos de la teoría de la resonancia

X
La modernidad como la historia de una catástrofe de resonancia

1. ¿QUÉ ES LA MODERNIDAD?

La historia de la modernidad, es decir, de la formación social o forma de vida que en el siglo XXI determina la existencia humana del modo más abarcador posible, puede narrarse de maneras tan incompatibles y contradictorias que muchos historiadores, filósofos y científicos sociales prefieren abandonar de cuajo el concepto de "modernidad". Según estos autores, la realidad social contiene demasiadas tendencias, corrientes y desarrollos contradictorios y, por lo tanto, no puede aprehenderse con un concepto unitario.[1] De hecho, por ejemplo, los relatos de la modernidad como una *historia de progreso* parecen contraponerse irreconciliablemente con las *historias de decadencia.* Los primeros destacan la liberación del ser humano de las trabas de la tradición, la superstición, la escasez, la pobreza, la incertidumbre y la tiranía política, así como la emancipación de muchos constreñimientos de la naturaleza; las segundas, en cambio, describen los mismos desarrollos como un proceso de declive cultural, en cuyo transcurso los seres humanos primero pierden el sentimiento de que su existencia tiene un sentido, y luego, pierden también su libertad, frente a una maquinaria económico-técnica que se independiza de ellos, y que produce una creciente autoesclavización, el deterioro de la naturaleza y la destrucción de la comunidad. A pesar de estas dificultades, me parece que el abandono del concepto de modernidad tiene consecuencias conceptuales nefastas, puesto que implica renunciar a comprender y a hacer visible la lógica de la formación que opera por detrás de la multiplicidad de fenómenos modernos, y que subyace incluso a los pluralismos de la época y a sus tendencias de desarrollo. En mi libro sobre el

1 Por ejemplo, Hans Joas, *Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 2013; acerca de las historias de progreso y decadencia de la modernidad, véase también Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt, Campus, 1998, pp. 196-210.

fenómeno de la aceleración, *Beschleunigung*, intenté poner de manifiesto que la modificación sistemática de las estructuras temporales puede reconocerse como una tendencia unitaria por detrás de la diversidad de las modernidades europeas, asiáticas, americanas, africanas o micronesias, e incluso por detrás de las épocas diferenciables de la modernidad (desde la temprana modernidad hasta la tardomodernidad contemporánea, pasando por la modernidad organizada en términos fordistas), y que solo esta tendencia permite comprender de manera adecuada los quiebres epocales dentro de la modernidad.[2]

Para una sociología de la relación con el mundo y, sobre todo, para una crítica de las condiciones de resonancia, resulta en verdad imprescindible analizar las especificidades del *ser en el mundo* moderno en contraposición con las formas pre y extraeuropeas de relación con el mundo. Solo de esa manera puede hacerse visible y tangible que, lejos de estar fundadas antropológicamente, las condiciones dominantes de resonancia son históricamente contingentes y, por consiguiente, modificables.

Por lo tanto, en línea con mis investigaciones sobre la aceleración, quisiera proponer aquí un concepto de la modernidad que la defina, de manera simple y "libre de valores", a través de dos rasgos: uno estructural y otro cultural y complementario. Ya mencioné ambos rasgos en la introducción de este libro: *la formación social de la modernidad se caracteriza estructuralmente por el hecho de que solo puede estabilizarse dinámicamente, mientras que su programa cultural apunta a una ampliación sistemática del alcance de mundo individual y cultural.* Por supuesto, ambos elementos se condicionan y fortalecen mutuamente. La estabilización dinámica significa que las instituciones básicas de la sociedad (la organización capitalista de la economía, la organización democrático-representativa de la política, el trabajo orientado a la investigación científica, la organización social-estatal del bienestar, así como las instituciones educativas y de la industria del arte) solo pueden reproducirse y conservarse en el *modo del incremento*. Por consiguiente, dependen sistemáticamente del crecimiento (económico), la aceleración (técnica y cultural), la activación política y la innovación constante para estabilizar su *statu quo* y mantener su estructura. Esto tiene como resultado una genuina tendencia escalatoria que, a través de las décadas y de manera no lineal sino más bien exponencial, hace aumentar sustancialmente las tasas de incremento en muchos ámbitos (por ejemplo, en el volumen del tráfico, el uso de combustibles y la producción de bienes).[3] Esta idea puede resumirse en una imagen: la sociedad moderna se caracteriza por el hecho de

2 Véase Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, *op. cit.*

3 Puede encontrarse una impresionante ilustración de doce procesos escalatorios de este tipo entre 1750 y 2000 (por ejemplo, en el producto bruto interno, el consumo de agua y papel, y el volumen del turismo) en Bernd Sommer y Harald Welzer, "Ökologie:

que, para conservarse, debe incrementarse y dinamizarse constantemente, debe aumentar necesariamente su energía cinética.

En este sentido, en el siglo XXI seguimos estando en la modernidad. Sin embargo, como lo analicé extensivamente en *Beschleunigung*, en la historia de esta formación social hay determinados puntos de quiebre más allá de los cuales el aumento de las velocidades del cambio y de la dinámica social producen una modificación cualitativa de la realidad cultural, especialmente de los vínculos políticos y con uno mismo. La *tardomodernidad* (como una nueva fase *dentro* de la modernidad) comienza cuando la velocidad del cambio social alcanza un *tempo* intrageneracional, y las identidades y la política tienden a volverse situacionales, puesto que ya no puede lograrse una integración o sincronización orientada hacia el futuro de acontecimientos y desarrollos. Dado que la tardomodernidad no es una época determinada temporalmente, sino que se define más bien por un rasgo estructural –por el sobrepasamiento de la velocidad generacional–, la fecha exacta en que se habría producido el pasaje de la modernidad "clásica" a la tardomodernidad no puede establecerse. Hay buenas razones para suponer que los quiebres decisivos tuvieron lugar alrededor de 1990, cuando de manera conjunta la revolución política que implicó la caída del Muro, el pasaje a las formas de producción *just in time* posfordistas, la desregulación de los mercados financieros y la revolución digital produjeron un formidable impulso de dinamización.[4]

En todo caso, la lógica de incremento y dinamización de la modernidad tiene consecuencias en la manera en que los sujetos están colocados en el mundo y en el tipo de relaciones que pueden establecer con él. Ya que en la última parte de este libro volveré sobre esto, en este punto basta con señalar que estas consecuencias pueden observarse fundamentalmente en dos aspectos. En primer lugar, como consecuencia de los procesos de incremento de la modernidad, se dinamiza la relación misma entre sujeto y mundo. La *posición en el mundo*, el lugar en el orden del mundo que una persona adopta o puede adoptar, no está previamente dada, sino que se determina en un proceso competitivo dinámico y a menudo contingente. En la tardomodernidad, esto significa que esta posición puede modificarse performativamente una y otra vez; ya no es algo que se encuentra en la adolescencia para luego fijarse y desplegarse a lo largo de la vida, como sucedía en la modernidad clásica, sino que está marcada por una inseguridad dinámica: la posición en el mundo es algo que debe conseguirse, defenderse y modificarse una y otra vez. En segundo lugar, esto presupone que

---

Klimawandel, Knappheiten und Transformationen in Antropozän", en Jörn Lamla *et al.* (eds.), *Handbuch der Soziologie*, Konstanz, UVK, 2014, pp. 419-432.

4 Al respecto, y para una distinción sistemática de la modernidad, la posmodernidad y la tardomodernidad, véase Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 47-50.

el sujeto se experimente a sí mismo como relativamente *cerrado* respecto del mundo; no puede estar entrelazado, ligado y unido a él de una forma *porosa*, puesto que se ve obligado a reposicionarse dinámicamente una y otra vez, y a *tomar posiciones* de manera continua. Sin embargo, de esta manera, se amplía constantemente su alcance de mundo, es decir, el segmento del mundo que el sujeto (al menos potencialmente) puede alcanzar, calcular y volver disponible y dominable.

Es en este sentido que la historia de incremento y dinamización de la modernidad puede contarse como una historia de progreso ilimitado: desde el siglo XVIII, las *posibilidades de mundo* de los individuos han ido aumentando cada vez. Esto se debe al crecimiento de la riqueza económica y del rendimiento productivo, al dominio cada vez más amplio de la naturaleza, al incremento de las posibilidades y las disponibilidades científicas y técnicas, y también a los procesos sociales de liberalización, pluralización, individualización y democratización. La prosperidad y las técnicas de transporte ponen casi toda la superficie terrestre al alcance *turístico* de un número cada vez más grande de seres humanos; la digitalización y la mediatización la ponen al alcance *comunicativo*; la mercantilización y la comercialización ponen a disponibilidad *cotidiana y práctica* un número cada vez mayor de posibilidades de mundo, mientras que la ciencia permite que cada vez más aspectos del mismo sean *técnicamente* dominables y configurables. Como ya argumenté, *poner el mundo al alcance* es el motor de la modernidad. Puede ser identificado en la llegada de Colón a América, en la expansión técnica hacia el universo inaugurada por Copérnico y en el intento de Freud de descender a las profundidades de la psique. Bajo el lema de la *ampliación del alcance de mundo*, entonces, puede resumirse el programa estructural y el proyecto cultural de la modernidad; y es allí, por lo tanto, donde se encuentra el punto de partida para comprender adecuadamente la relación moderna con el mundo como tal.

Sin embargo, como expondré en este capítulo, esta relación con el mundo tiene la peculiaridad de ir acompañada por una angustia fundamental, invasiva, persistente y recurrente. Esta angustia no puede derivarse del programa y el proyecto de la modernidad; antes bien, está dirigida a la cualidad de resonancia de los vínculos con el mundo que inadvertidamente resulta de ellos.

Esta angustia fundamental consiste en el temor de que, en el marco de la ampliación del alcance, las relaciones de los sujetos con el mundo –con los otros seres humanos, la naturaleza, el mundo cósico, la historia, el propio cuerpo y la propia biografía; es decir, en todas las dimensiones posibles– se modifiquen de tal manera que produzcan una creciente *alienación*, es decir, una relación de la ausencia interna de relación. La angustia ante la posibilidad de ser –o de convertirnos en– un "átomo" desconectado y sin relación dentro de un mundo silencioso, mudo u hostil, la angustia ante un posible *silenciamiento* definitivo

e irrevocable del mundo, es el correlato negativo del programa positivo de ampliación del alcance de mundo. Este correlato permite explicar por qué los relatos de progreso que resultan de esta angustia suelen verse tan obstinadamente contrarrestados por historias de decadencia de la modernidad.

Mientras que el desarrollo científico-técnico, el despliegue económico de las fuerzas productivas y los programas estatales y políticos de control y activación impulsan el programa de ampliación del alcance de mundo, en la autorreflexión filosófica y artística de la modernidad, en cambio, parece crecer de forma paralela la angustia, y a veces también la desesperación, frente al crecimiento de la alienación. Cuando se pone el foco en este aspecto, no puede pasarse por alto el modo casi monomaníaco en que la producción cultural de la modernidad está determinada por la búsqueda de resonancia y el miedo a perderla. En lo que sigue, buscaré mostrar esta cuestión, de manera un tanto superficial, a la luz de líneas de desarrollo centrales de la tradición literaria, filosófica y teórico-social.[5]

2. EL SILENCIAMIENTO DEL MUNDO EN LA LITERATURA Y LA FILOSOFÍA

A la luz de los ejemplos del *Viaje de invierno* de Schubert y de *The Wall* de Pink Floyd, vimos que, tanto en el Romanticismo como bien entrado el siglo XX, una de las fuentes centrales de inspiración del arte parece ser la experiencia dolorosa de un mundo rígido, congelado y silencioso, a la que se le contrapone una esperanza poética de resonancia. Este tema, sin embargo, atraviesa como *leitmotiv* todas las épocas de la historia cultural moderna; lo encontramos tanto en el Romanticismo como en las obras de los realistas, los naturalistas, los expresionistas e incluso en el movimiento *Biedermeier*. Como también vimos, encuentra incluso una expresión temprana y radical en el paradigmático poema de Schiller "Los dioses de Grecia". Schiller se queja allí de la pérdida del mundo antiguo en el cual manaba aún la "plenitud vital" de la creación: un lazo hecho de amor unía a los seres humanos, los dioses y los héroes históricos, y los frutos de la

5 De octubre de 2014 a marzo de 2015, mientras escribía este libro, Mathijs Peters realizó una estadía de investigación en la Universidad de Jena. En este contexto, escribió un excelente trabajo acerca de los conceptos de resonancia y alienación en la teoría social crítica, que me ha servido mucho en la elaboración del presente capítulo (especialmente en lo que respecta a mi interpretación de la sociología de Erich Fromm). Por esta razón, le estoy muy agradecido. Véase Mathijs Peters, *Between Alienation and Resonance: Atomization and Embedment from Schopenhauer to Camus, from Hegel to Honneth, and from Thoureau to Houllebecq*, Jena, 2015, disponible en línea: <http://www.kolleg-postwachstum.de/sozwgmedia/dokumente/WorkingPaper/wp4_2015.pdf>.

naturaleza estaban en consonancia con las canciones del arte.[6] Según Schiller, este lazo fue reemplazado por un mundo moderno sin alegría, que gira como una mera "bola de fuego inanimada" y en el cual un "silencio triste" domina la "campiña yerma", cuyos bosques y ondulaciones retumban vacíamente. Schiller emplea poderosas metáforas –"esqueleto atroz", "envoltura fúnebre", "escalofrío", "el soplo del viento del norte"– para expresar la ausencia de resonancia en la experiencia moderna del mundo. Su empresa teórica consiste en recomponer una relación intacta entre el sujeto y el mundo por medio de la educación estética y en el modo del arte y el juego; pero Schiller deja en claro que este modo siempre será precario en contraposición con las condiciones sociales.

También la obra del otro clásico de Weimar, Johann Wolfgang von Goethe, puede comprenderse como una confrontación con la transformación de la relación con el mundo que se lleva a cabo en muchos planos. Quien quizá sea la figura más importante en su interpretación de la modernidad, Fausto, termina fracasando en su intento de asimilar transformadoramente el mundo, y esto tiene consecuencias trágicas tanto para él como para todo aquello con lo que entra en contacto. En lo fundamental, este intento sigue la lógica de la ampliación del alcance de mundo: al comienzo del drama, Fausto entiende que su esfuerzo por apropiarse del mundo a través de la penetración científica fracasa porque el mundo se le vuelve árido, pálido e inalcanzable, y recurre entonces a prácticas mágicas de resonancia. Sin embargo, también así se muestra incapaz de establecer y estabilizar un puerto familiar de resonancia y de mantener ejes horizontales de resonancia; por su culpa muere Margarita, su "amada", luego de matar a su hijo. Al final de la segunda parte de la tragedia, Fausto aparece como un empresario (político), movido por la economía y la técnica, que intenta literalmente ampliar su alcance del mundo ganándole tierra al mar, a pesar de que para ello deba pasar sobre los cadáveres de los dos viejos: Filemón y Baucis. En efecto, Fausto manda a matar a estas figuras del viejo mundo porque no puede controlar ni poseer su pedacito de tierra; quiere construir allí un mirador para poder controlar su "posesión de mundo".[7] La furia asesina de Fausto

6 Friedrich Schiller, "Los dioses de Grecia", en Friedrich Schiller, *Seis poemas filosóficos y cuatro textos sobre la dramaturgia y la tragedia*, Valencia, Universidad de Valencia, 2005.

7 En el diálogo entre Fausto y Mefistófeles, se expresa de manera muy pregnante el quid de su programa de ampliación del alcance y su fracaso: "Mefistófeles: ¡Con frente seria, con mirar sombrío / ves y escuchas tu suerte y poderío! / [...] En tu palacio, con tender la mano, / al mundo entero, abarcas, soberano. // De este sitio empezara y aquí estuvo / la primera mansión; fue como un tubo / este canal lo bogan tantos remos, / Tu alto saber, la industria y los extremos / de los tuyos, ganaron esta tierra, / de aquí... Fausto: ¡Maldito 'aquí'! Como una sierra / ese 'aquí' me lacera. Yo expresarlo / puedo a ti, más no puedo soportarlo; / de mi dura aflicción te hago testigo, / ¡y me avergüenza cuando te la digo! / Partir deben los viejos, al momento; / sus tilos necesito

contra "el son de la campana" y el "perfume de los tilos" (!), que lo hacen sentirse en un sepulcro, puede explicarse como una reacción al presentimiento de aquello que perdió al realizar su programa: una forma resonante de relación con el mundo. Su intento de apropiación del mundo lo convierte en un alienado radical, en alguien incapaz de sentir empatía; se encuentra colocado en el mundo sin relación.

También los dramas de Shakespeare, sobre todo *Hamlet*–para quien el mundo parece "fuera de quicio"–, pueden interpretarse ya como la expresión de una profunda inseguridad en ciernes debido a la transformación de la forma de relación con el mundo, pero no podré desarrollarlo aquí. Ya indiqué que puede reconocerse, desde el Romanticismo temprano hasta la actualidad, una larga tradición de las novelas de formación y desarrollo, que tiene como tema –de un modo casi monomaníaco– la lucha por una relación adecuada entre sujeto y mundo, y por un posicionamiento apropiado de uno en el otro. En los estudios literarios y culturales, se remarcó repetidamente que los protagonistas de varias de las obras centrales de la modernidad –tales como *La historia de Agatón*, de Christoph Martin Wieland, *Los años de aprendizaje Wilhelm Meister*, de Goethe, *Anton Reiser*, de Karl Phillip Moritz, *Enrique de Ofterdingen*, de Novalis, *Verano tardío*, de Adalbert Stifter, *Enrique el Verde*, de Gottfried Keller, *Maler Nolten*, de Eduard Mörike, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, de Robert Musil o *América*, de Kafka–no logran desarrollar, en ninguno de los casos, una relación sustentable y resonante con el mundo: cuando no termina en muerte y tragedia, el "desarrollo" de la trama conduce a la aceptación de una relación sin relación con el mundo.[8] La renuncia al cumplimiento del deseo de una asimilación transformadora del mundo, es decir, el abandono de la esperanza de resonancia, se muestra así como una desilusión necesaria para el vínculo moderno con el mundo.

---

para asiento, / sin esos pocos árboles de nada / me sirve el mundo poseer. Me agrada / pensar que, desde allí, conseguiría, / de uno en otro, hacer una arquería; / dar al ojo más bellos horizontes / contemplando en los llanos y en los montes / gran prueba de la humana inteligencia / y confirmar con arte y con prudencia / cumplidas mis más nobles ambiciones, / el suelo en que haga el pueblo, sus mansiones / ¡Y así nos damos la peor tortura! / Lo que falta lloramos en la hartura / el son de la campana, ese perfume / de los tilos me aflige, me consume; / el capricho de quien todo lo puede, / ante esa arena, quebrantando cede. ¿Esta congoja, quién de mí retira? / ¡Si esa campana suena, ya ardo en ira!"; Johann Wolfgang Goethe, *Fausto*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 369-370.

8 Véase, por ejemplo, Rolf Selbmann, *Der deutsche Bildungsroman*, Stuttgart, Metzler, 1994; Jürgen Jacobs, *Wilhelm Meister und seine Brüder. Untersuchungen zum deutschen Bildungsroman*, Múnich, Wilhelm Fink, 1972; además, Jerome Hamiltos Buckley, *Season of Youth. The Bildungsroman from Dickens to Goldling*, Cambridge, Harvard University Press, 1974, Leo Löwenthal, *Erzählkunst und Gesellschaft. Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*, Neuwied, Luchterhand, 1971.

En los proyectos literarios de fines del siglo XIX y, sobre todo, de fines del siglo XX, esta experiencia del mundo parece radicalizarse aún más. Aquí desaparecen ciertas esperanzas desarrolladas por el sentimentalismo y el Romanticismo, a saber, las esperanzas de una reconciliación de las contradicciones entre cuerpo y espíritu, ser humano y naturaleza, sujeto y objeto, individuo y sociedad en el *medium* del arte, y de la creación poética de condiciones de resonancia. La poesía de Heinrich Heine se muestra ya como un ataque intelectual a estas esperanzas de resonancia: una y otra vez, las promesas de resonancia simuladas en la naturaleza o en la poesía se revelan como engañosas, ilusorias o funestas. De manera similar a lo que más tarde ocurrirá en la obra de Camus, los protagonistas de Heine no pueden sino apelar al mundo; pero la esperanza de una respuesta que sea más que un eco se revela como casi disparatada. En el "Ciclo Mar del Norte" de Heine, se lee: "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".[9]

En las novelas de Frank Kafka o de Robert Musil, la añoranza de resonancia constituye solo un pálido trasfondo; en cambio, la ausencia de relaciones genuinas (de respuesta) con el mundo parece haberse convertido en el tema central. En *El hombre sin atributos*, esto no solo se expresa en el silencio del mundo, sino en el hecho de que el protagonista, Ulrich, no pueda encontrar una voz propia: no tiene atributos ni relaciones. A su vez, los mundos laberínticos, inabordables e incomprensibles que delinea Kafka en obras como *El castillo* o *El proceso* provocan una inquietante fascinación, según creo, porque las figuras principales no logran encontrar su lugar: no pueden sentirse *en casa* en ninguna parte; las estructuras de la realidad se sustraen sistemáticamente a toda clase de asimilación transformadora y, sobre todo, a toda respuesta. Así, el castillo y su burocracia son, para K., su protagonista, completamente erráticos: no encuentra ni siquiera un acceso a los mismos, y mucho menos puede establecer una relación de resonancia con ellos. Los personajes de Kafka se convierten así en encarnaciones paradigmáticas de la alienación: están marcados únicamente por relaciones sin relación; el mundo los enfrenta de manera indiferente y hostil.

El fracaso en la instauración de ejes de resonancia parece ser el tema central de muchas grandes novelas del siglo XX; es el tópico dominante de *En busca del tiempo perdido*, de Proust, del *Ulises*, de James Joyce y de *La montaña mágica*, de Thomas Mann. En la novela *Extinción*, de Thomas Bernhard, la repulsión parece provenir más fuertemente del sujeto que del mundo: Bernhard combate de manera casi maníaca las ofertas de resonancia de un mundo que exhorta a

9 Heinrich Heine, *Antología poética*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1995, pp. 103-104.

sus protagonistas a sentirse en casa, pero que pero que se revela como una *cámara de eco vacía*, en el sentido desarrollado más arriba. Esas ofertas no son más que simulaciones huecas de resonancia que se basan en vínculos alienados y que solo pueden producir un eco, que se paga con la pérdida de la propia voz. En el vínculo con el mundo que evoca Bernhard, por lo tanto, la extinción de todos los ejes potenciales de resonancia parece ser el único modo de conservar la capacidad subjetiva de resonancia, al menos como algo pensable.

Antes que Bernhard, Sartre había llegado a una conclusión muy similar. En *La náusea,* logra quizás una de las descripciones más impresionantes de un vínculo con el mundo marcado por la indiferencia repulsiva. La náusea se extiende en igual medida al mundo cósico, la naturaleza, el mundo social y el vínculo consigo mismo, de manera que, al final de la novela, Antoine Roquentin se siente colocado en el mundo *sin ninguna relación*:

> Lúcida, inmóvil, desierta, la conciencia está entre paredes; se perpetúa. Nadie la habita ya. Todavía hace un instante alguien decía yo, alguien decía mi conciencia. ¿Quién? Afuera había calles parlantes, con colores y olores conocidos. Quedan paredes anónimas, una conciencia anónima. Esto es lo que hay: paredes y entre las paredes, una pequeña transparencia viviente e impersonal.[10]

Tal como Bernhard y Heine, Sartre (en la figura de Antoine) desconfía profundamente de las ofertas de resonancia del mundo:

> Decir que hay imbéciles que obtienen consuelo con las bellas artes. Como mi tía Bigeois: "Los *Preludios* de Chopin me ayudaron tanto a la muerte de tu pobre tío". Y las salas de concierto rebosan de humillados, de ofendidos que, con los ojos, cerrados, tratan de transformar sus rostros pálidos en antenas receptoras. Se figuran que los sonidos captados corren en ellos, dulces y nutritivos, y que sus padecimientos se convierten en música, como los del joven Werther; creen que la belleza se compadece de ellos. Basuras.[11]

Lo que Sartre rechaza aquí con tan poderosas expresiones es la idea de que el arte (hecho disponible y desterrado en oasis especiales) puede crear una relación resonante *con el mundo,* reconciliar al sujeto con este. Sin embargo, *La náusea* termina precisamente con una experiencia de resonancia que, a la luz de este pasaje, aparece de manera sorpresiva: el protagonista se ve conmovido existencialmente por esas "largas quejas secas del *jazz*", por cuatro notas de saxofón y

10 Jean-Paul Sartre, *La náusea,* México, Época, 1970, p. 141.
11 *Ibid.*, p. 272.

por la áspera voz de una cantante de color que entona "Uno de estos días / me extrañarás, cariño".[12] En estos sonidos, el protagonista percibe un "pequeño dolor de diamante", que se le aparece como *pura resonancia* porque ha cortado todas las relaciones que lo vinculan al mundo:

> ha tronchado como una hoz la insulsa intimidad del mundo [...]. Él no existe. Hasta es irritante; aunque me levantara y arrancara el disco del platillo que lo sostiene y lo rompiera en dos, no lo alcanzaría. Está más allá, siempre más allá de algo, de una voz, de una nota de violín. A través de espesores y espesores de existencia, se descubre, delgado y flexible, y cuando uno quiere atraparlo, solo encuentra existentes, tropieza con existentes desprovistos de sentido. Está detrás de ellos; ni siquiera lo oigo; oigo sonidos, vibraciones del aire que lo descubren. No existe, puesto que no tiene nada de más; todo el resto es lo que está de más con respecto a él. Él es. Y yo también quise ser. Fue lo único que quise; esta es la clave del asunto. Veo claro en el aparente desorden de mi vida: en el fondo de todas esas tentativas que parecían sin relación, encuentro el mismo deseo: arrojar fuera de mí la existencia, vaciar los instantes de su grasa, torcerlos, desecarlos, purificarme, endurecerme, para dar al fin el sonido neto y preciso de una nota de saxofón.[13]

La capacidad de resonancia, sugiere Sartre, surge únicamente al *volverse rígido* y *seco* frente al mundo; no aparece aquí como una forma de relación con el mundo, sino como un vínculo consigo mismo *en contra* del mundo existente. Con ello, Sartre esboza la figura de una relación sin relación, que caracteriza muy claramente como una superación momentánea y estética de la alienación. Al final de la novela, Sartre escribe:

> Siento que algo me roza tímidamente y no me atrevo a moverme por temor de que se vaya. Algo que ya no conocía, una especie de alegría. [...] soy como un tipo completamente helado que después de un viaje por la nieve, entrara de pronto en un cuarto tibio. Pienso que se quedaría inmóvil cerca de la puerta, frío aún, y lentos temblores recorrerían todo su cuerpo.[14]

En las obras de Samuel Beckett, sobre todo en *Fin de partida,* la alienación parece en cambio aún más radical y total.[15] Se vuelve difícil seguir hablando de una *relación* con el mundo, porque esta se encuentra fundamentalmente tras-

12 *Ibid.*, p. 143.
13 *Ibid.*
14 *Ibid.*, p. 145.
15 Samuel Beckett, *Fin de partida*, Barcelona, Tusquets, 1986.

tornada en el plano más basal, a saber, en sus dimensiones físicas: los cuatro protagonistas no pueden pararse ni sentarse, no tienen piernas y/o son ciegos, tienen una capacidad disminuida de visión o escucha, y pierden dientes y cabellos. Es decir que incluso la pregunta acerca de cómo los protagonistas *están colocados en el mundo* se torna problemática, puesto que han perdido su punto de vista de manera fundamental: viven en un mundo cadavérico, gris, muerto y postapocalíptico. Aquí se ven sistemáticamente *silenciados* todos los ejes pensables de resonancia: la relación corporal con el mundo se ha reducido patológicamente, la naturaleza ha muerto, las viviendas y las cosas han tomado la forma de un basurero (esto ocurre literalmente para dos de los personajes) y las relaciones sociales están marcadas por malentendidos comunicativos, aversión y desprecio. La catástrofe global que asoma como el trasfondo del drama no es otra cosa que una *catástrofe terminal de resonancia.*[16]

Lo que estas reflexiones ejemplares –o más bien rapsódicas– dejan en claro es que la modernidad literaria (al menos la que está escrita por hombres) dibuja el cuadro de una catástrofe epocal de resonancia; esta catástrofe se encuentra bajo el signo de la inseguridad y el trastorno de la relación con el mundo.[17] Según las corrientes dominantes de interpretación de los estudios culturales, los intentos que existen de sondear formas de relaciones logradas y resonantes con el mundo –por ejemplo, las novelas de Herman Hesse– aparecen vinculados a la pretensión de lo epigonal, a lo que ya no es actual, a lo efímero o lo *romántico popular.*

Las autointerpretaciones [*Selbstdeutungen*] filosóficas de la modernidad arrojan una imagen ambivalente. Desde la perspectiva de la Ilustración, sobre todo, el proyecto y el programa modernos de aumento del alcance de mundo –en los campos de acción científico-reflexiva, técnico-económica y, más tarde, ético-política– aparece como un proceso de autoliberación y emancipación. Los defensores de la modernidad, desde Kant hasta John Dewey y Habermas, pasando por Voltaire, John Locke y John Stuart Mill, interpretan el crecimiento constante de la distancia reflexiva respecto a los vínculos consigo mismo y con

16 Un autor contemporáneo que delinea un mundo similar es Michel Houellebecq. Esto se ve especialmente en su novela *Las partículas elementales* (Barcelona, Anagrama, 1998), cuyo título ya expresa la ausencia de relación.

17 Este trastorno constituye especialmente una precarización de la relación *masculina* con el mundo. Esto se vuelve visible en el hecho de que la ausencia de resonancia y la búsqueda sin éxito de relaciones de respuesta parece ser el tema dominante de la modernidad literaria de los *hombres*. Cuando se echa un vistazo a los grandiosos textos épicos de las autoras mujeres –por ejemplo, *La historia*, de Elsa Morante, *El cuaderno dorado*, de Doris Lessing, *Beloved* de Toni Morrison o *Muestra de infancia* de Christa Wolf–, se pone en evidencia claramente un vínculo diferente con el mundo. Dado que lo que me interesa aquí es analizar la angustia fundamental moderna ante el silenciamiento del mundo, que es dominante en nuestra cultura, me abstendré aquí de reconstruir explícitamente esas obras.

el mundo como una ganancia de libertad y de posibilidades de configuración y autodeterminación, y, en este sentido, como un mejoramiento de las formas de vida.[18]

Ahora bien, desde sus comienzos esta tradición se contrapone a una corriente de la filosofía que, lejos de celebrar la ampliación del alcance como un fin en sí mismo, pone el foco precisamente en la transformación de la forma y de la calidad de la relación con el mundo. En varios autores es posible encontrar similares intentos de describir y fundamentar teóricamente una experiencia del mundo que es predominante en la literatura: la alienación fundamental. Desde por lo menos la filosofía del idealismo alemán, el vínculo entre sujeto y mundo se convierte en un problema conceptual fundamental del pensamiento: su relación aparece como problemática y enigmática, y como constantemente amenazada por reduccionismos unilaterales.

Ya en el pensamiento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, especialmente en *La fenomenología del espíritu*,[19] el vínculo entre espíritu y naturaleza, sujeto y mundo e individuo y sociedad solo puede comprenderse como un vínculo de resonancia, en la medida en que Hegel introduce un enigmático "espíritu del mundo" que domina ambos extremos y los pone en relación más allá de todo vínculo causal o instrumental. Sin embargo, Hegel sigue al mismo tiempo un modelo tríadico-dinámico de la historia que es fundamental tanto para el idealismo alemán como para el Romanticismo; según este modelo, el camino de la historia parte de una unidad originaria, como aquella a la que le canta Schiller en "Los dioses de Grecia"; luego atraviesa una fase históricamente necesaria de desunión, separación y alienación; y, finalmente, llega a un nivel superior de "reconciliación".[20] Su especificidad radica en que el sujeto y el mundo se tocan e interpenetran *sin disolverse* ni *fusionarse*. Indudablemente, esta idea es central para la teoría de la resonancia desarrollada aquí. Como intenté mostrar en el capítulo V, dado que el acontecimiento responsivo solo es pensable entre dos polos autónomos que hablan con una voz propia e indisponible, el *cierre sensible a la resonancia del sujeto* y un momento de extrañeza inasimilable son presupuestos constitutivos de la posibilidad de resonancia. Estas, sin embargo,

18 Acerca de la contraposición entre "defensores" y "detractores" de la modernidad, véase Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, *op. cit.*; Peter Wagner, *Sociología de la modernidad. Libertad y disciplina*, Barcelona, Herder, 1997; Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008. Al respecto, también Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, *op. cit.*, pp. 308-317.

19 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

20 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, Buenos Aires, Leviatán, 2013.

no son de ninguna manera condiciones suficientes para el establecimiento de relaciones resonantes con el mundo.

Como lo analizan Søren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche después de Hegel y, antes de él, Arthur Schopenhauer, también desde una perspectiva filosófica el sujeto moderno corre el peligro de no poder desarrollar una relación resonante y sustentable con el mundo. La filosofía, coinciden Georg Lukács y Martin Heidegger siguiendo el *dictum* de Novalis, es "en realidad nostalgia del hogar, un impulso a estar en casa en todos lados"; constituye la *reacción* de la modernidad a la experiencia fundamental de un *desgarramiento* constitutivo e insuperable entre el yo y el mundo, que tiene como consecuencia el "desamparo trascendental" del ser humano moderno (Lukács) o su no estar en casa en ningún lado (Heidegger).[21]

Mientras que Arthur Schopenhauer concibe como un hecho metafísico o transhistórico-antropológico la atomización sin relación del ser humano en un universo indiferente o "muerto", tanto Nietzsche como Kierkegaard la *historizan*, comprendiéndola como rasgo distintivo de una época específica. Es en Karl Marx, sin embargo, que resulta *sociologizada*, en la medida en que las formas, las posibilidades y los límites de la relación con el mundo son derivadas de las condiciones y relaciones sociales en cada caso realizadas. De esta manera, Marx sienta las bases de una *sociología* de la relación con el mundo como la que intento desarrollar aquí. Sin embargo, para la reconstrucción de la angustia fundamental moderna ante un *mundo en silencio*, resulta productivo echar un vistazo a las concepciones de la relación con el mundo provenientes de la filosofía.

Schopenhauer fue uno de los primeros en formular, y con gran radicalidad, la idea de que nos enfrentamos a un universo ciego, irracional y carente de

21 "La filosofía solo puede ser tal impulso si nosotros, que filosofamos, *no* estamos en todas partes en casa. ¿Qué busca la exigencia de este impulso? Estar en todas partes en casa: ¿qué significa esto? No solo aquí y allá, tampoco solo en cada lugar, en todos juntos uno después de otro, sino que estar en todas partes en casa significa: ser siempre y sobre todo en un conjunto. A este '*en un conjunto*' y a su totalidad los llamamos *mundo*. Somos, y en tanto que somos siempre estamos aguardando algo. Siempre somos llamados por algo en tanto que un conjunto. Este 'en conjunto' es el mundo"; Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*, Madrid, Alianza, 2007, p. 28. "'La filosofía es la verdadera nostalgia', dice Novalis, 'es la necesidad de encontrar el hogar en todas partes'. Por esta razón, la filosofía, como forma de vida o como disciplina que determina la forma y provee el contenido para la creación literaria, constituye siempre un síntoma de la escisión entre el 'adentro' y el 'afuera', un signo de la diferencia básica entre el ser y el mundo, el alma y la acción. Por eso en los tiempos felices no hay filosofía, o (para el caso es lo mismo) todos los hombres en esos tiempos son filósofos: comparten el objetivo utópico de toda filosofía"; Georg Lukács, *Teoría de la novela. Un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran novela épica*, Buenos Aires, Godot, 2010, p. 20. Acerca del desamparo transcendental, véase también la *Teoría de la novela* de Lukács.

objetivos, cuyas partes constitutivas –incluso los sujetos– se encuentran esencialmente separadas entre sí conforme al *principium individuationis*, por lo que existen unas junto a otras sin relación interna a pesar de estar causalmente vinculadas; de manera que para él (y en contraste con Leibniz) el mundo aparece como "el peor de todos los mundos", como un lugar casi infernal.[22] De manera similar a Sartre o Bernhard, Schopenhauer considera que la única esperanza de una forma aceptable de existencia radica en la renuncia a la esperanza de resonancia por medio de una *negación de la voluntad (individual)* y, por tanto, también de la voluntad de relación. Puesto que identifica la experiencia estética –especialmente la música–[23] y la capacidad ética de *compasión* como los dos caminos o momentos de una negación de la voluntad, parece brillar una chispa de esperanza en su pesimismo de la resonancia. Schopenhauer subraya la indisponibilidad fundamental de las experiencias estéticas y éticas, el hecho de que se resistan a la voluntad. Sin embargo, dado que postula como realidad última un principio monista –la *voluntad* que opera ciegamente y produce todo–, su filosofía parece excluir en última instancia la concepción de una relación lograda con el mundo como relación de resonancia (que solo es pensable entre dos entidades independientes y dentro de un horizonte de valoraciones fuertes). En su obra, la ausencia de resonancia aparece como un hecho fundamental del mundo, y la esperanza de resonancia, como una ilusión. Invirtiendo en cierto modo la idea hegeliana del camino que el Espíritu recorre

22 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, t. 2, Madrid, Trotta, 2003, p. 638.

23 De hecho, en el capítulo 39 de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer formula una suerte de teoría musical de la resonancia, en la medida en que pone en relación las "proporciones numéricas de las vibraciones" con los movimientos anímicos de los receptores: "La relación del significado metafísico de la música con su fundamento físico y aritmético se basa en que lo que se resiste a nuestra *aprehensión*, lo irracional o la disonancia, se convierte en imagen natural de lo que se resiste a nuestra voluntad; y, a la inversa, la consonancia o lo racional, al someterse fácilmente a nuestra *captación*, se convierte en imagen de la satisfacción de la voluntad. Dado que además aquella racionalidad e irracionalidad de las proporciones numéricas de las vibraciones permite innumerables grados, matices, consecuencias y modificaciones, a través de ellas la música se convierte en la materia en que se reflejan y reproducen fielmente todos los movimientos del corazón humano, esto es, de la voluntad, en todas sus matizaciones y modificaciones más sutiles; movimientos que en esencia conducen a la satisfacción e insatisfacción, si bien en innumerables grados, y cuya reproducción se lleva a cabo con la invención de la melodía"; *ibid.*, p. 503. En contraste con mi interpretación de su cualidad resonante, para Schopenhauer la música no refleja una forma de relación, sino meramente un movimiento subjetivo de la voluntad. Por lo tanto, en última instancia, las experiencias estéticas en la teoría de Schopenhauer no son genuinas experiencias de resonancia, en el sentido desarrollado aquí.

a través de la historia universal para llegar a sí mismo, en el segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer escribe:

> Despertada a la vida de la noche de la inconsciencia, la voluntad se encuentra en un mundo sin fin ni límites, como individuo entre innumerables individuos que se afanan, sufren, yerran; y como en un mal sueño, se precipita de nuevo a su antigua inconsciencia. [...] Todo en la vida anuncia que la felicidad terrena está destinada a desvanecerse o a ser reconocida como una ilusión. Las condiciones para ello se encuentran en el fondo de la esencia de las cosas. [...] La vida se presenta como un engaño permanente, en lo pequeño como en lo grande. Si ha prometido algo, no lo cumple, a no ser para mostrarnos qué poco deseable era lo que deseábamos: y así, unas veces nos engaña la esperanza y otras, lo esperado. [...] Así pues, la enseñanza que en conjunto le da a cada uno la vida consiste en que los objetos de sus deseos engañan continuamente, flaquean y caen, además producen más tormento que alegría, hasta que al final se derrumba incluso el suelo en que todos ellos se asentaban, ya que su vida misma se destruye; y entonces recibe la última confirmación de que todo su afán y su querer eran una demencia, un error [...].[24]

En contraste, Kierkegaard no ve la causa de la ausencia total de resonancia del mundo en la esencia de las cosas, sino en el carácter de su época. En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard analiza la relacionalidad de la existencia humana, mostrando que un *ser sí mismo* logrado solo es posible en y a partir de la relación con un otro;[25] y en *La época presente*, diagnostica la superficialidad, la apatía, la ausencia de pasión y la carencia de vínculos como síntomas de un presente moderno que se ha tornado reflexivo, abstracto y distanciado. A este presente le contrapone una época cálida, viva, activa y enérgica de revolución.[26] De esta manera, la modernidad aparece como un mundo achatado y nihilista de *silencio mortal*, un mundo en el que nada destaca[27] y donde todos los individuos se experimentan a sí mismos como vacíos y superfluos:

> y mientras que una época apasionada acelera, eleva y derriba, levanta y oprime, una época reflexiva y desapasionada hace lo contrario, ahoga y frena,

24 *Ibid.*, pp. 627 y ss.

25 Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008.

26 Søren Kierkegaard, *La época presente*, Madrid, Trotta, 2012.

27 Acerca de esta experiencia del mundo, véase *supra* el pasaje citado de *Global Fish*, de Rainald Grebe. En otro texto,, Kierkegaard contrapone, al silencio mortal de la alienación, el silencio elocuente de un estar-relacionado esencial –de carácter resonante– que el ser humano puede aprender de las aves y los lirios como "silenciosos maestros"; Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid, Trotta, 2007, p. 164.

> nivela. Nivelar es una tranquila y abstracta ocupación matemática, que evita toda agitación. Si bien un fugaz encenderse en entusiasmo puede cobardemente querer una calamidad, solo para conocer las fuerzas de la existencia, ese disturbio no ayuda más a su sucesor, la apatía, que lo que ayuda a un ingeniero de la nivelación. Pero así como un alzamiento que está en su cúspide es como una erupción volcánica en que no se oye ni la propia voz, así la nivelación en su cúspide es como una tranquilidad sepulcral en la que se oye hasta la propia respiración; una tranquilidad sepulcral, en la que nada se puede levantar, sino que todo se hunde en ella, impotente.[28]

Kierkegaard resalta explícitamente que lo que muere y desaparece debido a la actitud reflexiva, distanciada y abstracta de la modernidad –cuya quintaesencia es el papel moneda que, como árida abstracción, vuelve alcanzable el mundo– es la "realidad interna" de la relación (con la naturaleza, los seres humanos, las artes y la propia vida):

> Una época apasionada, tumultuosa, quiere arrojar todo a un lado, abolir todo; una época revolucionaria pero desapasionada y reflexiva transforma la demostración de poder en una dialéctica pieza de arte: dejar que todo permanezca en pie, pero mediante circunloquios vaciarlo de significado; en lugar de terminar en una revuelta, culmina agotando la realidad interior de las relaciones en una tensión de reflexión que permite a todo seguir en pie, pero transforma toda la existencia en una ambigüedad que en su facticidad existe, mientras que en lo estrictamente privado un engaño dialéctico sugiere una lectura secreta: que las relaciones no existen.[29]

Kierkegaard interpreta las relaciones existentes con el mundo como carentes de interioridad, estáticas y mecánicas. En los términos de la teoría de la resonancia, esto puede traducirse de la siguiente manera: el hilo de resonancia deja de vibrar. Como dice Kierkegaard,

> Los resortes de las relaciones de vida, que son lo que son gracias a una pasión cualitativamente distintiva, pierden su elasticidad; la distancia que algo tiene respecto de su contrario en la expresión cualitativa ya no es la ley para la relación de interioridad entre ambos en una relación. La interioridad escasea y por tanto la relación ya no existe, o bien es una simple cohesión.[30]

28 Søren Kierkegaard, *La época presente*, *op. cit.*, pp. 59-60.
29 *Ibid.*, p. 52.
30 *Ibid.*, p. 53.

La ausencia de resonancia caracteriza también a las relaciones políticas de la época, al vínculo entre la autoridad y los ciudadanos, así como también a la relación de estos últimos entre sí:

> El ciudadano ya no es parte de la relación, sino un espectador que estudia el problema de la relación entre un rey y sus súbditos. Porque acontece durante algún tiempo que se levanta comité tras comité, mientras que aún hay ciudadanos que, cada uno individualmente, quieren lograr un fin determinado; pero todo termina con la época misma convertida en un comité. [...] el vínculo se está acabando porque en realidad ya no se están relacionando el uno con el otro en el vínculo, sino que la relación se ha vuelto un problema en el que las partes, como en un juego, se observan unas a otras en lugar de relacionarse, y se cuentan mutuamente los recíprocos reconocimientos de relación, en lugar de mostrar la entrega resuelta de un verdadero vínculo.[31]

De hecho, para Kierkegaard, esa extendida pérdida de resonancia, la conformación de relaciones mudas con el mundo, es el precio inmediato de la ampliación del alcance de mundo: "En general debe decirse que una época reflexiva y desapasionada, comparada con una apasionada, gana en extensión lo que pierde en intensidad".[32]

El diagnóstico de Kierkegaard coincide punto por punto con la concepción de Nietzsche: la muerte cultural de Dios ha engendrado una época posheroica y desapasionada para la cual el mundo se convierte en "una puerta fría y muda, a mil desiertos abierta":[33]

> ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la noche y más noche? [...] ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado![34]

31 *Ibid.*, pp. 53-54.
32 *Ibid.*, p. 75.
33 Friedrich Nietzsche, "Solitario", en *Ditirambos dionisíacos*, Buenos Aires, Los Libros de Orfeo, 1994, p. 57.
34 Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, 1985, p. 115.

Esto es lo que exclama el "hombre frenético" en el famoso parágrafo 125 de *La ciencia jovial*. Como ningún otro, Nietzsche configura poéticamente y fundamenta filosóficamente la experiencia de una relación *carente de resonancia* entre sujeto y mundo. En su poema "Solitario", contrapone un *mundo* congelado y un sujeto "pálido" y rígido, "condenado a una peregrinación de invierno", que se aleja diametralmente del mundo como el humo.[35] Lo que *no* se extingue, sin embargo, es su añoranza de resonancia, que deja tras de sí un "sangrante corazón" que debe soportar "el horror de la más solitaria soledad", luego de que se haya apagado la "voz amada" del cosmos, "el último hálito de toda felicidad humana".[36] Sobre este fondo, la filosofía de Nietzsche puede comprenderse como un intento de forzar la resonancia en un mundo silencioso, sin una voz amable que responda, a partir de la fuerza del "superhombre". Pero este intento tampoco puede evadir el peligro de generar un mero eco.

3. HACIA UNA SOCIOLOGÍA DE LA RELACIÓN CON EL MUNDO

Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche derivaban la ausencia de resonancia en los vínculos humanos con el mundo o bien de condiciones ontológicas o antropológicas de la existencia, o bien de procesos culturales o histórico-intelectuales; en efecto, para estos autores, la erosión de los fundamentos metafísicos de la modernidad había sido provocada por estos factores. Con Marx, sin embargo, comienza la *sociología de la relación con el mundo* propiamente dicha. Tomando como base los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*[37] (también conocidos como los manuscritos de París), puede afirmarse que la ausencia de resonancia de las relaciones con el mundo también constituye un punto de partida del pensamiento de Marx, que incluso motiva los análisis de

35 "Graznan las cornejas / y en vuelo vibrante van a la ciudad; / pronto nevara. / ¡Feliz aquel que aún tiene patria! // Ahora estás inmóvil / y miras hacia atrás ¡cuanto tiempo ha pasado! / ¿Por qué, loco, / al llegar el invierno has huido por el mundo? // El mundo: una puerta / fría y muda, a mil desiertos abierta. / Quien ya perdió / lo que tú perdiste, no encuentra más sosiego // Ahora estás pálido, / condenado a una peregrinación de invierno, / semejante al humo, / que con continuo afán asciende a cielos más gélidos. // ¡Vuela, pájaro, grazna / tu canción en tono de pájaro desértico! / ¡Oculta, loco, / tu sangrante corazón en hielo y en desprecio! // graznan las cornejas / y en vuelo vibrante van a la ciudad / –pronto nevará / ¡Infeliz aquel que carece de patria!"; Friedrich Nietzsche, "Solitario", en *op. cit.*

36 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen I*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 373.

37 Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844, ibid.*, pp. 104 y ss.

El capital.[38] Marx es el primero en derivar la calidad de las relaciones con el mundo de las condiciones sociales predominantes, y, en este sentido, es el primero en historizarlas, sociologizarlas y, en cierto modo, *materializarlas* de manera consecuente. Si es correcta la tesis de que la sociología surge como una reacción a la experiencia de los procesos de modernización, entonces puede afirmarse que con la descripción marxiana de esta experiencia como un proceso de alienación (en los escritos tempranos, y más tarde como un proceso de reemplazo lento e inadvertido de relaciones vivas y resonantes entre seres humanos por relaciones mecánicas y mudas entre cosas, en *El capital*), comienza una tradición fundacional y cardinal de la sociología. Esta línea se extiende hasta los diagnósticos de reificación, alienación y colonización que formula la Teoría Crítica en el siglo XX, pasando antes por el temor durkheimiano a las relaciones "anómicas", la observación simmeliana de un "hastío" de los sujetos ante las cosas y una "aversión" latente en las relaciones sociales, y por el diagnóstico weberiano de un "mundo desencantado", convertido en una "carcasa dura como el acero". Como me ocuparé de mostrar en lo que sigue, todos estos autores buscan identificar las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales que silencian la relación con el mundo; y esta empresa, como veremos, presupone la idea de que otro vínculo con el mundo es posible.

Ya en los manuscritos de París, Marx diagnostica un trastorno fundamental en la relación del ser humano moderno con el mundo, cuyo núcleo identifica en los vínculos con el trabajo. A diferencia de Locke y sus seguidores, Marx no coloca el trabajo en el centro de sus reflexiones para fundamentar o criticar la adquisición, la posesión o la legitimidad de la propiedad.[39] Para él, el trabajo no es en primera instancia un instrumento para la ampliación del alcance de mundo; antes bien, el enfrentamiento activo con la naturaleza es la clave para entender el vínculo humano consigo mismo y con el mundo en general. Como ningún otro autor, Marx es sensible a la dimensión de autoeficacia de las relaciones de resonancia; y es precisamente en este ámbito donde detecta las patologías de las relaciones modernas con el trabajo y el mundo. Según su diagnóstico, las condiciones de trabajo "falsas", es decir, alienadas y "externas", son la causa del fracaso de una asimilación transformadora del mundo. En este sentido, Marx concibe la propiedad privada de los medios de producción –el capita-

38 Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, libro primero, Madrid, Siglo XXI, 2010.

39 Acerca del "cambio de paradigma" de la Edad Moderna y un concepto de la propiedad basado en el trabajo en John Locke, véase el tratamiento exhaustivo de Manfred Brocker, *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992; al respecto, véase también Tilo Wesche, "Demokratie und ihr Eigentum. Von der Marktfreiheit zur Wirtschaftsdemokratie", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62, 2014, pp. 443-486.

lismo– no simplemente como la causa del trastorno de la relación con el mundo, sino también como su resultado y consecuencia:

> a través del *trabajo alienado, enajenado*, el trabajador genera la relación con el trabajo de un hombre que es ajeno a dicho trabajo, que se encuentra fuera de él. La relación del trabajador con el trabajo genera la relación con dicho trabajo con el capitalista [...]. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. La *propiedad privada* se deduce, pues, a través del análisis, del concepto del *trabajo enajenado*; es decir, del *hombre enajenado*, del trabajo alienado, de la vida alienada, del hombre *alienado*.[40]

Si se toma en serio este pasaje, de él se sigue que el sistema económico capitalista es él mismo la consecuencia de un vínculo falso o problemático con el mundo.

En mis reflexiones sobre el trabajo como esfera de resonancia, ya intenté mostrar de qué manera el enfrentamiento activo con un objeto (material o ideal), la *elaboración* del objeto, funda o puede fundar una relación esencial de resonancia entre sujeto y mundo, y cómo en este proceso interactúan experiencias de autoeficacia e indisponibilidad. En la medida en que se convierte en empleo remunerado y en un medio para incrementar las ganancias, en la modernidad capitalista el trabajo pierde esta cualidad fundadora de resonancia en todos los planos de relación. Los trabajadores se sienten ajenos y desconectados de las relaciones con el producto, con el trabajo como tal, con los colegas y con la naturaleza, relaciones que toman forma en y a través del contexto de trabajo. No controlan, configuran ni determinan el *proceso de trabajo* ni los *objetivos de la producción*, a menudo ni siquiera pueden tener una visión de conjunto de la producción –incluso cuando parece que lo hacen, en realidad las que dominan son las exigencias de eficiencia y competencia–, y los productos del trabajo tampoco les pertenecen. Experimentan "alienación" en todas estas dimensiones de relación, de manera que en última instancia las cosas se les aparecen como extrañas e incluso hostiles, al tiempo que se perciben a sí mismos como máquinas integradas al proceso de producción. Los trabajadores se ven forzados convertir su "esencia" –esto es, a convertirse ellos mismos– en un medio y un instrumento para su existencia:

> Ahora bien, ¿en qué consiste la enajenación del trabajo? En primer lugar, en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir: no pertenece a su esencia;

40 Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *op. cit.*, p. 117.

> consiste, por ende, en que el trabajador no se afirma en su trabajo, sino que se niega; en que no se siente bien, sino desdichado: no desarrolla ninguna energía física y espiritual libre, sino que maltrata su ser físico y arruina su espíritu. El trabajador solo siente, por ello, que está junto a sí mismo fuera del trabajo, y que en el trabajo está fuera de sí. Está en casa cuando no trabaja, y cuando lo hace, no está en casa. Su trabajo no es, pues, voluntario, sino impuesto, es un *trabajo forzado.* Por ello, no es la satisfacción de una necesidad, sino solo un *medio* para satisfacer necesidades externas al trabajo. Lo ajeno de su naturaleza se muestra nítidamente en que, tan pronto como deja de existir una imposición física o de otro orden, se huye del trabajo como de una peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de castigo. Finalmente, la exterioridad del trabajo para el trabajador se manifiesta en que no es propiedad de este, sino de otro; en que no le pertenece; en que, en el trabajo, el trabajador no pertenece a sí mismo, sino a otro.[41]

De este modo, leyendo a Marx desde la perspectiva de la teoría de la resonancia, puede decirse que la asimilación transformadora de segmentos del mundo a través del trabajo fracasa y que, por lo tanto, también fracasa la asimilación transformadora del mundo en general. La apropiación de la naturaleza es una apropiación muda y externa: tal como constata explícitamente Marx, "la apropiación aparece como alienación".[42]

De acuerdo con Marx, para responder la pregunta acerca de la posibilidad o imposibilidad de la asimilación transformadora del mundo, son centrales las relaciones sociales, y especialmente las relaciones de producción. De hecho, como ya lo subrayaba el joven Marx, *todos* los vínculos con el mundo del ser humano, incluso las formas más basales de relación, dependen de la realidad social colectivamente configurada:

> Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensamiento, la intuición, el sentimiento, el deseo, la acción, el amor; en suma, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que existen inmediatamente en su forma como órganos comunitarios, son, en su relación *objetivada*, o en su *relación con el objeto*, la apropiación de este; la apropiación en la realidad *humana*, su relación con el objeto, es la *puesta en práctica de la realidad humana.*[43]

41 *Ibid.*, pp. 109-110.
42 *Ibid.*, p. 120.
43 *Ibid.*, p. 146.

Es precisamente de esta manera, quisiera acotar, que el análisis de las relaciones con el mundo se convierte en sociología.

Si bien más tarde abandona el concepto de alienación, al que ya en el *Manifiesto comunista* descarta como un "absurdo filosófico",[44] sigue aferrándose firmemente a la convicción de que la modernidad capitalista produce una patología de la relación con el mundo. En *El capital* –especialmente en su famoso análisis del carácter fetichista de la mercancía, en el primer tomo–, esta patología aparece como una *inversión* del sujeto y el objeto, y como una *reificación* de las relaciones sociales: las relaciones entre seres humanos (como productores) aparecen como vínculos mudos entre cosas,[45] mientras que el movimiento del capital –su autovalorización– se convierte en el sujeto mismo del desarrollo histórico. No son los seres humanos los que aparecen como vivos y valiosos, ni tampoco sus capacidades de trabajo y configuración, sino las *mercancías*; es decir, precisamente esas cosas que emergen de los procesos capitalistas de producción como productos "muertos". La promesa de resonancia que surge de ellas es un engaño; la verdadera potencia resonante inherente a las mismas –como vínculo de respuesta social mediada por el trabajo– permanece invisible. Dado que las mercancías se enfrentan a los consumidores como cosas extrañas e independientes de ellos, los seres humanos no tienen una experiencia de autoeficacia en su relación con ellas; y esta experiencia no solo es una condición de la resonancia, sino también una parte fundamental de un vínculo logrado con el trabajo.

Esta idea adquiere luego, en especial para la Teoría Crítica, una importancia central, sobre todo a partir del concepto de *reificación*, que describe el proceso por el que las relaciones vivas de los seres humanos con sus prójimos, con la naturaleza, con el propio cuerpo y con ellos mismos se transforman en relacio-

44 Karl Marx, *Manifiesto comunista*, Caracas, Monte Ávila, 2007, p. 40.

45 "Las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo. Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. De modo análogo, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo. Es una relación física entre cosas físicas"; Karl Marx, *El Capital*, *op. cit.*, p. 88.

nes mudas e instrumentales.[46] Este proceso constituye el eje de *Historia y conciencia de clase*, el influyente libro de Georg Lukács.[47] Allí, especialmente en el apartado central, "La reificación y la conciencia de clase del proletariado", el propio Lukács lleva a cabo con Marx (y Weber) el giro sociologizante que me interesa: identifica la causa de la ausencia de resonancia –el "desamparo trascendental" del mundo burgués– ya no en una fatalidad metafísica o histórico-cultural, sino en las condiciones socioeconómicas reales; consecuentemente, y, a diferencia de lo que ocurría en su escrito más temprano *Teoría de la novela*,[48] busca la solución ya no en la poesía y la literatura, sino en una modificación del modo de apropiación del mundo.

Lukács entiende que la característica decisiva de la modernidad es la totalización de la lógica y de la forma de relación propias del intercambio de mercancías –el fetichismo de la mercancía– a "*toda* la vida exterior e interior de la sociedad", de manera tal que la forma mercancía se convierte en la "forma dominante que influye decisivamente en todas las expresiones vitales" y que atraviesa "todos los fenómenos subjetivos y objetivos de las sociedades afectadas".[49] La mercancía deviene así la "categoría universal de todo el ser social".[50]

En línea con Lukács, Axel Honneth se hace las siguientes preguntas: ¿qué tipo de problemas implica la reificación causada por la forma mercancía? ¿Se trata de "un error categorial epistémico, de una acción moralmente reprochable o de una forma de *praxis* distorsionada en su totalidad"?[51] Sin embargo, me parece que todas estas propuestas falsean lo que se busca expresar con el concepto de reificación. La reificación describe, también y sobre todo en el análisis de Lukács, una forma trastornada de relación o de entrar en relación entre el sujeto y el mundo. Es solo por ello que Lukács puede subsumir bajo este concepto las *relaciones con las cosas* (es decir, la percepción de objetos como portadores de valor abstractos e intercambiables), las *relaciones sociales* (en las cuales los seres humanos se convierten en objetos comerciales o meros competidores) y *los vínculos con uno mismo* (la percepción del propio cuerpo y de las propias disposiciones psíquicas como recursos económicos). Solo porque el concepto describe un tipo de relación con el mundo, puede hablarse con sentido de una

46 Para una definición del vínculo entre reificación y alienación en el contexto de la teoría de la resonancia que se desarrolla aquí, véase *supra*, el capítulo V.

47 Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970.

48 Georg Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*

49 Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*

50 *Ibid.*, p. 99.

51 Axel Honneth, *Reificación*, *op. cit.*, p. 24; al respecto, véase también Rüdiger Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács*, Frankfurt, Vervuert, 1987.

reificación de las cosas u objetos. Como ya expuse, las relaciones de resonancia materiales son totalmente posibles; en contraste, las relaciones *reificadas* con las cosas son relaciones *mudas* con los objetos.

Por lo tanto, en Lukács la reificación describe la forma total de la relación con el mundo moderna tal como se realizó históricamente, la manera que los seres humanos están *colocados en el mundo*. La relación sin relación, según el diagnóstico de Lukács, se convirtió para ellos en una "segunda naturaleza":[52] la consideran como el modo ontológicamente dado del *ser en el mundo* humano; y, parafraseando la interpretación honnethiana del fenómeno de reificación como un "olvido del reconocimiento",[53] podría decirse que el mismo aparece como el monstruoso error del "olvido de la resonancia".

Lukács no deja ningún lugar a dudas: esta forma de relación con el mundo se caracteriza por la ausencia de resonancia. El sujeto moderno se convierte en un "espectador que no tiene influencia en [...] lo que ocurre con su propia existencia, en una partícula aislada insertada en un sistema extraño". Al mismo tiempo, debido al proceso de reificación, se desgarran "también aquellos lazos que, en la 'producción orgánica', ligaban a los sujetos individuales del trabajo a una comunidad". El modo capitalista de producción y organización los convierte "también en este sentido, [en] átomos abstractos que ya no están integrados de manera inmediata-orgánica", esto es, en átomos "cuya relación [es] vehiculizada exclusivamente por las leyes abstractas del mecanismo en el que están insertos".[54] La consecuencia de estos vínculos petrificados, sin embargo, es la indiferencia de los actores ante su propia vida y los otros seres humanos. Lukács describe la ruptura de todos los lazos afectivos u orgánicos entre el sujeto y el mundo –de manera un tanto equívoca– con el concepto de "contemplación", que para él señala una "estructura de la conciencia [...] en la cual el ser humano *observa* de manera formalmente libre su inserción en un sistema de necesidades extrañas y confunde la 'libertad' formal de esta contemplación con una libertad verdadera".[55] La indiferencia, la ausencia de relación y la impotencia en el sentido de una carencia de experiencias de autoeficacia son entonces los rasgos distintivos de la formación social descripta por Lukács; también son las características definitorias de una relación alienada con el mundo tal como la comprendo en este libro.[56]

52 Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*

53 Axel Honneth, *Reconocimiento*, *op. cit.*, pp. 82-104.

54 Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*

55 *Ibid.*, p. 262.

56 Al respecto, véase también Georg Lohmann, *Indiferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, cap. V. En la *Teoría de la novela*, Lukács proporciona un bosquejo rudimentario de *otra* forma *resonante* de relación con el mundo. "Se trata de un mundo homogéneo, y aun la escisión entre

En su análisis de las causas de este desarrollo progresivo de la reificación generalizada de las relaciones con el mundo, Lukács va claramente más allá de la teoría económica de Marx: siguiendo de manera inmediata y estrecha a Max Weber, entiende este proceso como la consecuencia de un abarcador proceso histórico-cultural de racionalización y burocratización. La "mecanización racional" del trabajo y también de todos los procesos sociales penetra "hasta en el 'alma' del trabajador: incluso sus rasgos psicológicos son separados de su personalidad total, objetivados contra esta para así poder ser insertados en sistemas racionales especiales y convertidos en calculables". En este sentido, el principio central es la "racionalización orientada a la calculabilidad".[57]

La transformación del mundo en calculable y dominable es justamente el rasgo medular del "proceso de racionalización occidental" que analiza Max Weber,[58] proceso que, en general, tiene un importancia fundamental para la relación moderna con el mundo. Max Weber intenta aprehender sociológicamente como *desencantamiento* la experiencia que Schiller expresaba poéticamente en "Los dioses de Grecia". En términos relacionales, el desencantamiento es el costado complementario de un proceso jurídico, económico, cultural y político de racionalización que impregna la forma de vida de la modernidad en su totalidad; un proceso que intenta volver *disponible* el mundo, esto es, tornarlo dominable, comprensible y calculable:

> Tratemos de ver claramente [...] qué es lo que significa desde el punto de vista práctico esta racionalización intelectualista operada a través de la ciencia y de la técnica científicamente orientada [...]. La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra

---

hombre y mundo, entre 'yo' y 'tú', no perturba esa homogeneidad. El alma se halla en el medio del universo, como cualquier otro elemento del sistema; la frontera que marca sus límites no difiere en esencia de los contornos de las cosas: traza líneas definidas, seguras, pero separa solo de manera relativa, en relación a y con el propósito de mantener un sistema homogéneo, equilibrado. Puesto que el hombre no se halla aislado –en tanto único portador de sustancialidad– en medio de formas reflexivas: su relación con los otros y las estructuras que nacen de esa relación poseen tanta sustancia como él; en efecto, poseen más sustancia pues son más generales, más 'filosóficas', se hallan más cerca y son más semejantes al hogar arquetípico: el amor, la familia, el Estado"; Georg Lukács, *Teoría de la novela, op. cit.*, pp. 23-24.

57 Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase, op. cit.*

58 Al respecto, véase Wolfgang Schluchter, *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998.

> vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente el desencantamiento del mundo.[59]

El diagnóstico weberiano de la modernidad capta así de manera precisa los dos costados de la relación con el mundo señalados al comienzo de este capítulo: en el proceso de racionalización (que, para Weber, incluye la extensión dinámica del conocimiento científico, el dominio técnico, la regulación jurídica, la administración planificada de la actividad económica y la optimización sistemática de la vida cotidiana) se refleja de modo cabal lo que busco expresar con el concepto de *ampliación del alcance de mundo*; y en su concepción del desencantamiento se expresa la modificación de la *calidad de la relación con el mundo* que está inherentemente vinculada a esta ampliación, modificación que también para Weber porta todos los rasgos de una pérdida de resonancia. No casualmente, su concepto de *Entzauberung* es traducido al inglés como *disenchantment* y al español como *desencantamiento*: el mundo, literalmente, deja de cantar.

Lo que se transforma en el proceso de modernización es la *actitud ante el mundo* y la *experiencia* del mismo, es decir, aquello que Weber se propone abordar con el concepto de *ethos* y que analiza de manera tan impresionante en su estudio sobre la ética protestante. Tal como Marx y Lukács, Weber no duda de que el capitalismo opera sobre los "fundamentos mecánicos" de la estandarización, la optimización, la industrialización y la burocratización.[60] Sin embargo, considera que la transformación propiamente dicha de la modernidad no radica tanto en su modo de producción, sino más bien en la conformación de un nuevo *ethos*, proceso que va más allá de la economía, extendiéndose a las formas individuales y colectivas de pensar, investigar, gobernar, juzgar, celebrar y sufrir y, en general, a la totalidad de los procesos prácticos de vida.

Como es sabido, Weber identifica en el "espíritu" del protestantismo, y especialmente en sus manifestaciones puritanas, una raíz cultural fundamental de esta forma carente de resonancia de relación con el mundo. En sus aspectos ascéticos, de hostilidad al cuerpo y al disfrute, y en sus facetas individualistas y de escepticismo frente a la comunidad, los puritanos tienden a reemplazar las relaciones de resonancia por relaciones mudas con el mundo. Por un lado, tanto en sus dogmas como en sus prácticas rituales, el protestantismo niega todas las *cargas mágicas* o cualidades resonantes de los lugares (iglesias, capillas, lugares

59 Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 199-200. Traducción ligeramente modificada.

60 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

de peregrinaje), las cosas (reliquias, cruces, agua bendita, hostias, etc.) y las personas (párrocos), y destierra del mundo por completo la acción de Dios como una acción que *interviene*; y, por otro lado, busca también quitarles las cualidades afectivas y emocionales a todas las relaciones con las cosas, los seres humanos y los lugares. En este sentido, funda una forma "sobria" de relación con el mundo, en la cual el mutismo se convierte en un rasgo fundamental:

> Solo el protestantismo ascético acabó con la magia, con la extramundanidad de la búsqueda de salvación y con la "iluminación" contemplativa intelectualista como su forma más alta; solo él creó los motivos religiosos, precisamente en su afán de buscar la salvación en la "vocación" o profesión intramundana y, por cierto, en contraposición a la concepción de la profesión del hinduismo, rigurosamente tradicionalista: en el cumplimiento metódicamente racionalizado de la profesión. Para la religiosidad popular asiática de todas clases, el mundo permaneció, por el contrario, siendo un gran jardín encantado, y la adoración o conjura de los "espíritus", la busca de salvación ritualista, idolátrica, sacramental, el camino para orientarse prácticamente en él, con vistas a este mundo y al otro.[61]

Para el protestante, "el mundo se mantiene en su disvalor de criatura"; establecer una relación de resonancia con el mismo aparece como un pecado original.[62] Para él, por lo tanto, todo tipo de disfrute está mal visto, así como "toda exageración del sentimiento" y toda concesión no planeada a las excitaciones, las necesidades o los placeres corporales, por más pequeña que sea:

> El "asceta intramundano" es un racionalista tanto en el sentido de una sistematización racional de su propio modo personal de llevar la vida como en el sentido de rehusar todo lo éticamente irracional, sea artístico, sea sentimental, dentro del "mundo" y de su orden. Queda siempre como fin específico: dominio vigilante y metódico de la propia conducción de vida.[63]

De esto resulta, de manera casi natural, una forma repulsiva de relación con el mundo cuya especificidad consiste en que la repulsión y la hostilidad frente a la resonancia no provienen del *mundo* sino del *sujeto*: "El asceta que 'niega el mundo' tiene, por lo menos, la relación interna negativa de una supuesta lucha

61 Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 489.

62 *Ibid.*, p. 429.

63 *Ibid.*, p. 430. Traducción ligeramente modificada.

contra el mundo".[64] Y se trata de una lucha, más específicamente, librada contra las múltiples *seducciones de resonancia.*

Esto produce un inaudito aislamiento interior de los individuos y también congela las relaciones de la vida colectiva: el ascetismo, remarca Weber en otro sitio, "se asienta [...] como escarcha sobre la vida".[65] No es casual que esto recuerde al señalamiento que Engels y Marx hacían en el *Manifiesto Comunista*, acerca de que la burguesía habría "ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta".[66] Porque, según Weber, es especialmente a través del capitalismo –el cual tiene una *afinidad electiva* con el protestantismo–, que esta relación con el mundo se generaliza hasta convertirse en la relación moderna con el mundo por antonomasia; y se ve reflejada "objetivamente" en el reemplazo de las motivaciones afectivas (y tradicionales) de la acción por cálculos racionales (de acuerdo a fines) que tiene lugar en las instituciones del derecho, la ciencia, la política y la administración burocrática, y en la disolución de las formas comunitarias [*gemeinschaftlich*] y societales [*gesellschaftlich*] de colectivización. En todas las instituciones, la idea del incremento de la eficiencia y el control (y, por tanto, de la ampliación de alcance) se mezcla con un reemplazo de las formas afectivas y/o emocionales de relación y de acción por el cálculo planeado.

Esto se manifiesta de manera paradigmática en las formas de procedimiento de la burocracia, que Weber considera la quintaesencia de la eficiencia y la confiabilidad modernas, y que en el siglo XX se convirtieron en la quintaesencia de la ausencia de resonancia.[67] De acuerdo con Weber, de la interacción de la economía capitalista con la administración burocrática surge el "cosmos monstruoso" y la "carcasa dura como el acero" de un mundo absolutamente

64 *Ibid.*

65 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*

66 Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista, op. cit.*, p. 10.

67 "La administración burocrática pura, o sea, la administración burocrático-monocrática, atenida al expediente, es a tenor de toda la experiencia la forma más racional de ejercerse una dominación; y lo es en los sentidos siguientes: en precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad, por tanto, para el soberano y los interesados; intensidad y extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal a toda suerte de tareas; y susceptibilidad técnica de perfección para alcanzar el óptimo en sus resultados. El desarrollo de las formas 'modernas' de asociaciones en toda clase de terrenos (Estado, iglesia, ejército, partido, explotación económica, asociación de interesados, uniones, fundaciones y cualesquiera otras que pudieran citarse) coincide totalmente con el desarrollo e incremento creciente de la administración burocrática: su aparición es, por ejemplo, el germen del Estado moderno occidental. [...] todo trabajo continuado se realiza por funcionarios en sus oficinas. Toda nuestra vida cotidiana está tejida dentro de ese marco" (Max Weber, *Economía y sociedad, op. cit.*, p. 178).

carente de resonancia; un mundo en el que se desvanece poco a poco incluso la *promesa* (intelectual) de un eje vertical de resonancia (una promesa que aún anima a los creyentes protestantes *cognitivamente*, en la forma de su creencia en un poder trascendente, y *afectivamente*, como lo mostré, en los cánticos de iglesia). Vale la pena citar una vez más en extenso la apocalíptica advertencia de Weber, acerca de la catástrofe de resonancia que se habría producido por la "petrificación mecanizada":

> El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres como nunca se había conocido en la historia. La jaula ha quedado vacía de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos. También parece haber muerto definitivamente la rosada mentalidad de la riente sucesora del puritanismo, la "Ilustración", y la idea del "deber profesional" ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. [...] En el país donde tuvo mayor arraigo, los Estados Unidos de América, el afán de lucro, ya hoy exento de su sentido ético-religioso, propende a asociarse con pasiones puramente agonales, que muy a menudo le dan un carácter en todo semejante al de un deporte. Nadie sabe quién ocupará en el futuro la carcasa dura como el acero, y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales, o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación [mecanizada] y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los "últimos hombres" de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: "Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente".[68]

Sin embargo, la referencia de Weber a la posibilidad de "revivir" (la relación con) el mundo a través de viejos o nuevos "profetas" pone en evidencia que está pensando en *otras formas* de relación con el mundo (y no solo en la comparación histórica y en vinculación con mundos "encantados", sino también dentro de la modernidad). Desde mi perspectiva, es indudable que el ambiguo concepto de *carisma*, tan central para Weber, es un concepto de resonancia. El carisma funda relaciones de resonancia a lo largo de las tres dimensiones: la aparición

68 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *op. cit.*, pp. 286-287. Traducción ligeramente modificada.

de un líder carismático como Cristo pone a vibrar los ejes *verticales* de resonancia; a la vez, funda ejes *horizontales* de resonancia, es decir, relaciones comunitarias nuevas y vibrantes entre sus seguidores; y, además –y quizás fundamentalmente–, genera ejes *diagonales* de resonancia, en la medida en que logra despertar entusiasmo y *pasión* por una *cosa* (política, religiosa o estética).

Por consiguiente, no sorprende que Weber conciba el carisma como una fuerza antitética a la burocracia. No casualmente señala que, conforme a su sentido, la palabra persa *maga* alude a aquello que se comprende como *carisma*, a la vez que constituye la raíz del concepto de *magia*:[69] para Weber, el carisma es una suerte de poder reencantador, y en cuanto tal es tan revolucionario como específicamente *indisponible*:

> La dominación carismática se opone, igualmente, en cuanto fuera de lo común y extracotidiana, tanto a la dominación racional, especialmente la burocrática, como a la tradicional [...]. Ambas son formas de la dominación cotidiana, rutinaria; la carismática (genuina) es específicamente lo contrario. La dominación burocrática es específicamente racional en el sentido de su vinculación a reglas discusivamente analizables; la carismática es específicamente irracional en el sentido de su extrañeza a toda regla [...] es legítima en tanto que el carisma personal "rige" por su corroboración, es decir, en tanto que encuentra reconocimiento, y "han menester de ella" los hombres de confianza, discípulos, séquito; y solo por la duración de su confirmación carismática.[70]

Con el concepto ambiguo y contradictorio de *aura*, Walter Benjamin, por su parte, insinúa un concepto de resonancia con una fisonomía muy similar. Tal como el carisma, el aura señala algo indisponible que, a diferencia de la "huella", se sustrae a ser apresado y, por tanto, siempre permanece en una "lejanía" misteriosa. "El aura es la aparición de una lejanía, por cerca que pueda estar lo que la provoca. En la huella nos hacemos con la cosa; en el aura es ella la que se apodera de nosotros".[71] En efecto, Benjamin concibe la experiencia del aura, conforme al modelo del proceso de un intercambio activo de miradas,[72] resal-

69 Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 328.

70 *Ibid.*, p. 220.

71 Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2004, p. 450.

72 "Eso que en el daguerrotipo fue percibido como inhumano, podría decirse como mortal, fue el acto (por cierto continuo) de mirar dentro del aparato, puesto que el aparato toma la imagen del hombre sin devolverle la mirada. Pero a la mirada es inherente la expectativa de ser devuelta por aquel que fue su destinatario. Donde esta expectativa tiene su respuesta [...], allí recae sobre la mirada la experiencia del aura en su plenitud. [...] La experiencia del aura se basa entonces en la transposición de una forma de reacción corriente en la sociedad humana a la relación de lo inanimado o de

tando la "interpelación" al sujeto: *algo nos habla* y, a través de esa interpelación, la experiencia del mundo se vitaliza. A diferencia de lo que ocurre con el carisma weberiano –que, en primera instancia, aunque no exclusivamente, se adscribe a los seres humanos–, Benjamin adjudica el aura primordialmente a las cosas, a las obras de arte y los objetos naturales. A la tesis de que el aura y el carisma señalan formas similares de relación puede objetársele lo siguiente: en la concepción de Weber, esta relación les corresponde solo a seres humanos y a algunas cosas *extraordinarias*, mientras que Benjamin adscribe un aura a *todas* las cosas. Esta diferencia, sin embargo, se relativiza cuando se constata que la *experiencia* del aura constituye un modo de percepción y relación que no es cotidiano sino excepcional;[73] un modo de relación, claro está, que corre el riesgo de atrofiarse en la época de la reproducción técnico-mecanizada de cosas, obras de arte y relaciones.

En su conjunto, la obra de Benjamin no deja ninguna duda al respecto: también para él, la relación con los seres humanos, con las cosas, con lo colectivo y con la propia historia biográfica está marcada y amenazada por una creciente ausencia de relación interna. Si los encuentros carecen de resonancia, no pueden ser asimilados transformadoramente en el sentido de experiencias vivas. La vida se vuelve así *rica en vivencias* pero *pobre en experiencias*; solo podemos recordar episodios pasados de nuestra propia vida por medio de *souvenirs* o de fotos: la resonancia biográfica –el recuerdo *vívido* de una estadía en Roma, por ejemplo– solo puede tener lugar con ayuda de artefactos que quiebren nuestras defensas. Pero en la tardomodernidad hiperacelerada del siglo XXI, incluso la fuerza resonante de los *souvenirs* y las fotos parece haberse agotado:[74]

---

la naturaleza con el hombre. El observado o el que se cree observado levanta la mirada. Experimentar el aura de un fenómeno significa investirlo con la capacidad de levantar la mirada"; Walter Benjamin, *El París de Baudelaire*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012, p. 233. Para una interpretación opuesta, según la cual el aura de las cosas impide la resonancia, por lo cual es destruida cuando las cosas son cogidas por niños, coleccionistas o *flâneurs*, véase Dorothee Kimmich, *Lebendige Dinge in der Moderne*, Konstanz, UVK, 2011, pp. 55-68. Para una visión de conjunto sobre el entreverado polimorfismo del concepto benjaminiano de aura, véase la compilación seleccionada y prologada por Hartmut Böhme e Yvonne Ehrenspeck: Walter Benjamin, *Aura und Reflexion. Schriften zur Ästhetik und Kunstphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007.

73 "¿Pero qué es propiamente el aura? Una trama muy particular de espacio y tiempo: irrepetible aparición de una lejanía, por cerca que pueda estar"; Walter Benjamin, "Pequeña historia de la fotografía", en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973, p. 75.

74 Para un tratamiento más exhaustivo al respecto, véase Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 234-236.

> El *souvenir* es la reliquia secularizada. El *souvenir* es el complemento de la "vivencia". En él se cristalizó la creciente alienación del hombre quien inventariza su pasado como una posesión muerta. La alegoría se retiró del mundo circundante en el siglo XIX para radicarse en el mundo interior. La reliquia viene del cadáver, el *souvenir* de la experiencia muerta, que, eufemísticamente, se denomina vivencia.[75]

Con el concepto de "hastío", Georg Simmel intentó captar la forma de relación carente de resonancia con las cosas y con los acontecimientos que resulta de estos procesos. Como para Benjamin, también para Simmel la vida acelerada y llena de contrastes de la gran ciudad –que obliga a los individuos a erigir muros de defensa cada vez más altos contra la impactante multiplicación de estímulos sensoriales–, constituye el lugar paradigmático de la conformación de esta clase de relación. De hecho, el interés fundamental de Simmel en casi todas sus investigaciones radica en la peculiaridad –y, sobre todo, en la modificación– de las formas y cualidades de relación de las interacciones sociales (como por ejemplo la lucha, la competencia, la amistad y el conflicto) y también del vínculo con artefactos (la vestimenta, los muebles, los artefactos de trabajo, los objetos artísticos, la moda, los adornos, etc.), con las cosas naturales y los paisajes y con las propias emociones y experiencias. La sociología de Simmel, por tanto, puede interpretarse como una sociología de la relación con el mundo. Por un lado, su análisis del proceso de modernización, marcado fundamentalmente por la instauración de la economía monetaria, resalta la ampliación de los alcances individuales (por ejemplo, a través de la comparación de los círculos sociales en los que estaban insertos los individuos campesinos premodernos con aquellos en los que se incluyen los individuos de las urbes moderna), que resulta del intercambio monetario anónimo y formalizado, de la ampliación de las cadenas de interacción, de la formalización y burocratización de las relaciones sociales, de la relajación de los controles socioéticos y del incremento del *tempo* de la vida. Pero, por otro lado, Simmel también destaca el reemplazo de las relaciones hablantes y "cualitativas" con los seres humanos y las cosas por vínculos "cuantitativos", anónimos, abstractos y formales. Su análisis de la modificación fundamental del "sentido y el estilo de la vida" en la gran ciudad –la cual le sirve como cifra de la modernidad como tal– puede leerse como una fundamentación sociológica de la pérdida de resonancia de la que se quejaban Kierkegaard y Nietzsche. Simmel pone el foco sobre todo en la modificación de las cualidades subjetivas:

75 Walter Benjamin, *Cuadros de un pensamiento*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2002, p. 202.

> La puntualidad, la exactitud y el cálculo se imponen sobre la vida por la dilatada complejidad de la existencia metropolitana y no únicamente por su conexión íntima con la economía monetaria y el carácter intelectualizante. Dentro de la óptica anterior, estos rasgos matizarían los contenidos de la vida y favorecerían la exclusión de aquellos detalles e impulsos irracionales, instintivos y voluntariosos que pretenden el modo de vida desde adentro, en lugar de recibir desde afuera una forma de vida general y esquematizada con precisión.[76]

Inmediatamente a continuación, Simmel brinda una fundamentación con tintes casi neurocientíficos de la pérdida de resonancia resultante, que señala con el concepto de "hastío" y que describe como una pérdida de la capacidad de respuesta de los nervios. Este debilitamiento de la responsividad neuronal tiene dos raíces que, a pesar de ser distinguibles entre sí, en la forma de vida moderna van de la mano: por un lado, la rapidez de la vida, que conduce a un proceso de *intelectualización,* puesto que el entendimiento es más capaz que la vida afectiva de reaccionar velozmente a los impulsos cambiantes; y, por otro, la forma de relación fundada por el dinero, al que llama el "nivelador más atroz":[77]

> Tal vez no existe otro fenómeno psíquico que sea tan incondicionalmente exclusivo a la metrópoli como el hastío. Esta actitud resulta, en primer término, de los estímulos a los nervios tan rápidamente cambiantes y tan encimadamente contrastantes. De lo anterior también parece surgir el florecimiento de lo intelectual en la metrópoli. [...] Así como una vida de goce descontrolado trae como consecuencia el hastío –porque excita los nervios durante demasiado tiempo y provoca las más intensas reacciones hasta que, finalmente, los nervios se vuelven incapaces de reacción alguna–, así también las impresiones más inofensivas, debido a la velocidad y contraposición de sus cambios, obligan a respuestas tan poderosas, desgarran los nervios de una manera tan brutal, que los obligan a entregar la última reserva de sus fuerzas y, al quedarse en el mismo ambiente, ya no tienen tiempo para acumular otras nuevas. Esto es precisamente lo que conforma ese hastío que despliegan todos los niños metropolitanos cuando se los compara con los niños de medioambientes más tranquilos y menos cambiantes.
>
> Al origen fisiológico del hastío metropolitano se aúna otro factor que surge de la economía monetaria. La esencia de esta actitud radica en la insensibilidad ante la diferencia de las cosas. Esto no quiere decir que los contrastes marcados no sean percibidos [...], sino más bien que el significado y el valor

76 Georg Simmel, "La metrópolis y la vida mental", *Revista Discusión*, nro. 2, 1977.
77 *Ibid.*

> diferencial de los casos –y por lo tanto los casos mismos– se ignoran al no considerárseles substanciales. Estos, en efecto, se le presentan a la persona hastiada bajo un tono gris e indiferenciado. Ningún objeto merece preferencia sobre otro. Esta disposición es el fiel reflejo subjetivo de una economía monetaria completamente internalizada. Al ser equivalente de todos los casos en la misma forma, el dinero se convierte en el nivelador más atroz; el dinero expresa todas las diferencias cualitativas de los casos en términos de "¿cuánto cuesta?". Con toda su capacidad e indiferencia, el dinero se convierte en el común desarrollador de todos los valores y vacía, irreparablemente, el centro de los casos, su individualidad.[78]

Sin embargo, para Simmel, en el transcurso del proceso de modernización no solo se modifica la relación con las *cosas*, sino también –y en el mismo sentido– la cualidad de las relaciones sociales. Aquello que en referencia a las cosas se expresa como hastío se manifiesta en la esfera social como "aversión latente", "antipatía" y "reserva" frente a los prójimos.[79] Con esto, Simmel se refiere a que, debido a la densidad de interacción e incluso a la frecuencia física de encuentros en el espacio de la gran ciudad, los sujetos se ven prácticamente forzados a tomar distancia del modo de disposición a la resonancia, para adoptar en cambio la actitud de un modo de relación indiferente y repulsivo. Este modo de relación se pone de manifiesto, por ejemplo, en la cola de espera para la caja del supermercado, o en la manera en que las personas se distribuyen y se enfrentan en los medios de transporte público. En un autobús urbano, prácticamente ningún pasajero tomará el asiento desocupado al lado de otra persona si hay un asiento doble libre. Y si lo hace, intentará mantener la distancia con su vecino de asiento. De acuerdo con Simmel, la preocupación fundamental del hombre de ciudad es impedir que los extraños se le acerquen demasiado. *Mantener distancia* es un requerimiento fundamental y, por supuesto, va de la mano con el peligro de la soledad y el aislamiento en el medio de las masas humanas de las grandes ciudades:

> si [...] no me equivoco, el lado interno de esta reserva externa no es solo la indiferencia, sino –y esto en un grado mayor de lo que uno cree– una ligera aversión, una extrañeza mutua y un rechazo que se convertirán en odio y lucha en el momento mismo de un contacto más cercano, por cualesquiera causas.[80]

También aquí, lo que le interesa Simmel son fundamentalmente las consecuencias que este modo de relación tiene en la capacidad subjetiva de resonancia;

78 *Ibid.* Traducción ligeramente modificada.
79 *Ibid.*
80 *Ibid.* Traducción ligeramente modificada.

consecuencias que evalúa como ambivalentes. Por un lado, señala que las formas de vida metropolitanas modernas sin duda abren el margen de maniobra y de libertad para encontrar y establecer relaciones subjetivamente resonantes con los seres humanos y con las cosas; por otro lado, sin embargo, afirma que existe el peligro de que "los nervios encuentren en el rechazo a reaccionar ante los estímulos la última posibilidad de avenirse a las formas y contenidos de la vida metropolitana";[81] esto se asemeja a una autoconservación que "se logra al precio de devaluar todo el mundo objetivo, y esta devaluación es la misma que finalmente arrastra a nuestra personalidad individual a sentir en carne propia la misma desvalorización".[82]

También en la obra de Simmel, entonces, la *catástrofe de resonancia* acecha a las formas de relación de la modernidad. Curiosamente, esta catástrofe se debe sobre todo al veloz *tempo* del intercambio de relaciones con los objetos, el cual funda "una creciente extrañeza entre el sujeto y su creaciones" que, poco a poco, alcanza "las intimidades de la vida cotidiana".[83] Lo que aquí busco describir como un proceso de mutua "asimilación transformadora" entre sujeto y objeto, en el modo de relación de la resonancia, Simmel lo comprende por su parte bajo el concepto de "asimilación", y diagnostica que se trata de un proceso con una tendencia a sucumbir:

> el hombre contemporáneo está tan rodeado de cosas impersonales que, cada vez, le ha de ser más próxima una concepción del orden vital anti-individualista, así como la idea de la oposición a este. Los objetos culturales aumentan progresivamente, hasta constituir un mundo cada vez más coherente en sí mismo, que, en algunos puntos –cada vez menos–, alcanza el alma subjetiva, con su volición y sus sentimientos. [...] Las cosas y las personas se han separado.[84]

Si la preocupación prioritaria de Simmel era la reificación de las relaciones con los objetos, su colega francés Émile Durkheim se interesa en cambio y ante todo por el costado social de ese distanciamiento, esto es, por aquello que Simmel caracterizaba como "aversión latente". Para Durkheim, la amenazante catástrofe de resonancia lleva el nombre de *anomia*: ella señala la relación sin relación en el mundo social, la *desligazón de los sujetos*.[85] Durkheim ve el núcleo de la mo-

81 *Ibid.* Traducción ligeramente modificada.
82 *Ibid.*
83 Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, *op. cit.*
84 Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, *op. cit.*, pp. 579-580.
85 En las primeras páginas de su prefacio a la segunda edición de La división del trabajo social, Durkheim escribía: "A este estado de anomia deben atribuirse [...] los conflictos

dernización en el proceso de una división progresiva del trabajo que produce, simultáneamente, la diferenciación de las esferas sociales y la individualización de los sujetos. Como consecuencia, se modifica el *carácter* de las relaciones tanto entre los sujetos como entre los sujetos y la comunidad.

Según la concepción de Durkheim, los miembros de sociedades simples o "arcaicas", diferenciadas solo segmentariamente, se encuentran vinculados por un fuerte lazo "mecánico", es decir, por una solidaridad inevitable que se basa en la semejanza. Este lazo opera como una suerte de lazo de resonancia, porque los miembros de la sociedad están vinculados unos a otros a través de "contenidos colectivos de conciencia" y representaciones de valor compartidas. En los momentos de "efervescencia colectiva", como los que ocurren durante la extática realización de ritos religiosos, se constituyen, fijan y renuevan los ejes de resonancia en las tres dimensiones identificadas más arriba: los sujetos reunidos tienen la "vivencia" de una *resonancia vertical* como una experiencia de la acción de poderes superiores (que, para Durkheim, por supuesto, no son más que la encarnación del poder del colectivo), se renuevan los lazos comunitarios (*resonancia horizontal*), y se carga de resonancia a lugares y objetos específicos, que se convierten así en "cosas sagradas" (*resonancia diagonal*).[86]

En contraste, en las sociedades modernas de la división del trabajo predomina la conciencia individual: los individuos se caracterizan precisamente por diferenciarse unos de otros y por tener tareas específicas. Para Durkheim, es difícil en un contexto así imaginar un lazo social vital; por ello, en la primera edición de su libro *La división del trabajo social*, elabora en principio el concepto de una solidaridad "orgánica" que vincula a los miembros de la sociedad ya no debido a su igualdad o similitud, sino debido a su *complementariedad*. Durkheim espera que los sujetos se experimenten como vinculados en sus diferencias tal como los órganos de un cuerpo, que dependen constitutivamente unos de otros. Sin embargo, ya en el prefacio a la segunda edición del libro, prevalecen las dudas acerca de si la solidaridad orgánica como lazo social y moral basado en la diferencia puede desarrollarse con la fuerza suficiente. Durkheim ahora deposita sus esperanzas en las corporaciones profesionales fuertes, que serían capaces de integrar "mecánicamente" a sus miembros y de colocarlos en una suerte de vínculo de resonancia entre sí.

---

que renacen sin cesar y los desórdenes de todas clases cuyo triste espectáculo nos da el mundo económico. Pues como nada contiene a las fuerzas en presencia y no se les asignan límites que estén obligados a respetar, tienden a desenvolverse sin limitación y vienen a chocar unas con otras para rechazarse y reducirse mutuamente. [...] Si falta toda autoridad de este género, la ley del más fuerte es la que reina y, latente o agudo, el estado de guerra se hace necesariamente crónico"; Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1987, p. 3.

86 Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982, p. 194.

Desde la perspectiva de la teoría de la resonancia, podría decirse que Durkheim piensa la solidaridad orgánica de manera *demasiado mecánica*, es decir, como una vinculación muda, fija y, sobre todo, *basada en reglas*, en el sentido de una *física de las costumbres y del derecho*,[87] como titula unas lecciones posteriores: si la hubiera pensado desde el comienzo como un *vínculo de respuesta* dinámico que exige y fomenta la diferencia y la contradicción, quizás para solucionar el problema de la relación se le hubieran ocurrido, en lugar del retorno a la solidaridad mecánica, formas de vinculación "más modernas", específicamente democráticas.

Sin embargo, la amenaza de un estado social "anómico" pende como una sombra oscura sobre todo su análisis de la modernidad; se trata de un estado de "dispersión" e "incoherencia"[88] en el que los sujetos no solo se contraponen sin relación e incluso hostilmente unos con otros y con la comunidad, sino que también, al carecer de un horizonte de sentido y de la capacidad para regular sus necesidades, terminan alienándose a sí mismos. El sujeto anómico se caracteriza por relaciones sin relación. En este sentido, sostiene Durkheim, *corre el riesgo de suicidarse*.

Recién en su gran investigación sobre las causas sociales del suicidio resulta evidente que la sociología de Durkheim puede comprenderse como una sociología de la relación con el mundo que es completamente sensible a la resonancia.[89] Como ya expuse en la discusión de las formas de la angustia y de las relaciones malogradas con el mundo del capítulo IV, Durkheim interpreta las causas sociales del suicido precisamente como aquellos trastornos de la relación subjetiva con el mundo que la teoría de la resonancia concibe como formas fundamentales de la alienación: un sujeto concentrado completamente en sí mismo y carente de relación corre el riesgo de cometer un suicidio *egoísta*; mientras que, a la inversa, el sujeto que pierde su voz propia por estar totalmente dirigido y ligado a los otros tiende al suicidio *altruista*. Un mundo social demasiado regulado, rígido, endurecido o *incapaz de respuesta* produce en los sujetos que lo habitan una actitud tendiente al suicidio *fatalista*; mientras que, como ya vimos, un mundo sin reglas y sin relación produce formas de suicidio *anómico*, un tipo de suicidio que, según cree poder demostrar Durkheim, aumenta en la modernidad. Durkheim no le adjudica este aumento –y las tendencias anómicas expresadas en él– a la naturaleza del proceso de modernización como tal –es decir, a la lógica de la división (capitalista) del trabajo–, sino más

87 Émile Durkheim, *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2003.

88 Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, *op. cit.*, p. 5.

89 Émile Durkheim, *El suicidio*, Buenos Aires, Gorla, 2004.

bien a la gran velocidad con que este tiene lugar. La anomia aparece en Durkheim, por lo tanto, como una patología vinculada con la aceleración.[90]

En la medida en que interpreta estas cuatro formas de relación patológica con el mundo como consecuencias de relaciones sociales de fuerza que están trastornadas, o como trastornos en las capacidades de regulación e integración de las sociedades, Durkheim presenta en su estudio sobre el suicidio una primera versión de una crítica de las condiciones de resonancia.

La idea de que las relaciones logradas con el mundo solo son pensables como equilibrios precarios entre la pérdida de uno mismo y la pérdida del mundo, por un lado, y entre un orden social *petrificado* y uno *anómico,* por otro, fue retomada en el siglo XX por varios de los representantes de la Teoría Crítica, sobre todo Theodor W. Adorno, Erich Fromm y Herbert Marcuse. Como buscaré mostrar en lo que sigue, la oposición entre un presente capitalista –experimentado como dominante, alienante y reificante– y un orden social alternativo constituye un eslabón vinculante en la cadena de teóricos críticos que va desde Marx hasta Axel Honneth, pasando por Lukács, por Adorno, Fromm o Marcuse, y por Jürgen Habermas.

Sin dudas, el núcleo resonante de la Teoría Crítica se pone de manifiesto de la manera más clara en Erich Fromm y su énfasis en el sujeto. En efecto, Fromm diagnostica un estado del individuo moderno que en gran medida se corresponde con lo que Durkheim describía como la situación de un sujeto aislado, desvinculado e incomunicado ("egoísta") en un mundo sin relación ("anómico"); situación que, a la vez, se caracteriza por la amenaza complementaria de la autodisolución del sujeto como consecuencia de un sometimiento ("altruista" y "fatalista") a un poder autoritario imposible de influenciar. Con ello, Fromm intenta explícitamente fundamentar la desesperación de cara a la ausencia de relación moderna de la que hablaban Kierkegaard, Nietzsche y Kafka. En *El miedo a la libertad*, Fromm escribe:

> La posición en la que se halla el individuo en nuestra época había sido prevista por algunos pensadores proféticos del siglo XIX. Kierkegaard describe al individuo desamparado, atormentado y lacerado por la duda, abrumado por el sentimiento de su soledad e insignificancia. Nietzsche tiene una visión del futuro nihilismo próximo a venir, que se manifestaría luego en la ideología nazi, y dibuja la imagen del superhombre, negación del individuo insignificante y sin meta que le era dado observar en la realidad. El tema de la impotencia del hombre halló su más precisa expresión en la obra de Franz Kafka. En su libro *El castillo* describe a un hombre que quiere hablar con los miste-

90 Al respecto, véase Hartmut Rosa, *Beschleunigung, op. cit.*, pp. 94-97.

riosos habitantes de un castillo, que se supone le dirán todo lo que tiene que hacer y cuál es su lugar en el mundo. Toda la vida de este hombre se resume en frenéticos esfuerzos por alcanzar a esas personas, sin lograrlo nunca: al fin queda solo, con el sentimiento de su total futilidad y desamparo.[91]

Sin embargo, Fromm de ninguna manera presenta una imagen unilateral de una catástrofe de alienación moderna a la que podría contraponérsele una era dorada de resonancia. Antes bien, defiende una compleja concepción antropológica, histórica y psicoanalítica según la cual la pérdida de una unidad primaria y de una vinculación orgánica con la naturaleza, la sociedad o la madre es una parte inevitable del desarrollo humano, un proceso que permite el surgimiento de lo que aquí denomino la capacidad de resonancia.[92] Porque solo en este triple proceso de "desintegración" respecto de los vínculos primarios surgen los presupuestos para la conformación de un sujeto autónomo e individuado, que puede ingresar en relaciones dinámicas con un otro sin perderse a sí mismo en ellas.

Solo el sujeto individuado (y por tanto moderno) es capaz de entrar en vínculos secundarios, que se diferencian de los vínculos primarios por el hecho de que el sujeto ya no se experimenta en ellos como parte del mundo, sino como libre, pudiendo hablar *con voz propia*; ya no está ligado simbióticamente al mundo, sino que lo enfrenta como a un *otro*.[93] La conformación de esos nuevos lazos, que en el vocabulario utilizado aquí pueden señalarse como ejes de resonancia, no sucede de manera natural; antes bien, depende de presupuestos muy específicos tanto del lado del sujeto como del lado de un mundo amable.

91 Erich Fromm, *El miedo a la libertad,* Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 165.

92 "La historia social del hombre se inició al emerger este de un estado de unidad indiferenciada del mundo natural, para adquirir conciencia de sí mismo como de una entidad separada y distinta de la naturaleza y de los hombres que lo rodeaban. Sin embargo, esta autoconciencia siguió siendo muy oscura durante largos períodos de la historia. El individuo permanecía estrechamente ligado al mundo social y natural del cual había emergido; mientras tenía conciencia de sí mismo, si bien parcialmente, como de una entidad distinta, no dejaba al propio tiempo de sentirse parte del mundo circundante. El proceso por el cual el individuo se desprende de sus lazos originales, que podemos llamar proceso de individuación, parece haber alcanzado su mayor intensidad durante los siglos comprendidos entre la Reforma y nuestros tiempos. En la vida de un individuo encontramos el mismo proceso. Un niño nace cuando deja de formar un solo ser con su madre y se transforma en un ente biológico separado de ella. Sin embargo, si bien esta separación biológica es el principio de la existencia humana, el niño, desde el punto de vista funcional, permanece unido a su madre durante un período considerable"; *ibid.*, pp. 49-50.

93 "El individuo carece de libertad en la medida en que todavía no ha cortado enteramente el cordón umbilical que –hablando en sentido figurado– lo ata al mundo exterior; pero estos lazos le otorgan a la vez la seguridad y el sentimiento de pertenecer a algo y de estar arraigado en alguna parte"; *ibid.*, p. 50.

Dado que, según Fromm, la formación social capitalista no puede crear ni asegurar estos vínculos amables (o *responsivos*), el ser humano moderno sufre la angustia mortal ante la soledad total, el aislamiento atomizante y la desligazón terminal. En esta angustia –que puede identificarse sin dificultad como una angustia ante la ausencia absoluta de resonancia–, Fromm ve incluso la imagen originaria de la angustia existencial humana:

> Esa conciencia de sí mismo como una entidad separada, la conciencia de su breve lapso de vida, [...] de que morirá antes que los que ama, o estos antes que él, la conciencia de su soledad y su "separatidad", de su invalidez frente a las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad, todo ello hace de su existencia separada y desunida una insoportable prisión. Se volvería loco si no pudiera liberarse de su prisión y extender la mano para unirse en una u otra forma con los demás hombres, con el mundo exterior. La vivencia de la separatidad provoca angustia; es, por cierto, la fuente de toda angustia.[94]

Curiosamente, y en sintonía con la teoría de la resonancia, Fromm añade que el aspecto más tortuoso de esta carencia fundamental de relación es la ausencia de la experiencia de autoeficacia:

> Estar separado significa estar aislado, sin posibilidad alguna para utilizar mis poderes humanos. De ahí que estar separado signifique estar desvalido, ser incapaz de aferrar el mundo –las cosas y las personas– activamente; significa que el mundo puede invadirme sin que yo pueda reaccionar.[95]

El carácter repulsivo de esta relación con el mundo parece depender precisamente de la ausencia de la posibilidad de la propia eficacia: el mundo no puede ser alcanzado y, por tanto, aparece como hostil.

Según el diagnóstico de Fromm, es justamente esta experiencia del mundo la que se incrementa y densifica de forma dramática en la sociedad capitalista. Aquí sigue de cerca las reflexiones del joven Marx y subraya la reificación silenciosa e inadvertida del ser humano en el proceso de autovalorización del capital. También en la obra de Fromm, la forma deficitaria de relación con el mundo que resulta de esto es definida como alienación, y la ausencia de relación es identificada como su característica fundamental.[96] Bajo condiciones

94 Erich Fromm, *El arte de amar*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 19. Traducción ligeramente modificada.

95 *Ibid.*

96 Fromm señala la alienación como el problema central "de los efectos del capitalismo en la personalidad" y la define de la siguiente manera: "Con alienación se entiende una

capitalistas, la alienación toma la forma específica de una individuación ilusoria: los sujetos se sienten como productores y consumidores potentes, aunque operan en ambos roles de manera "mecánica", es decir, sin poder desarrollar una voz propia.

> Como nos hemos liberado de las viejas formas manifiestas de autoridad, no nos damos cuenta de que ahora somos prisioneros de este nuevo tipo de poder. Nos hemos transformado en autómatas que viven bajo la ilusión de ser individuos dotados de libre albedrío. Tal ilusión ayuda a las personas a permanecer inconscientes de su inseguridad, y esta es toda la ayuda que ella puede darnos. En su esencia el yo del individuo resulta debilitado, de manera que se siente impotente y extremadamente inseguro. Vive en un mundo con el que ha perdido toda conexión genuina y en el cual todas las personas y todas las cosas se han transformado en instrumentos, y en donde él mismo no es más que una parte de la máquina que ha construido con sus propias manos. Piensa, siente y quiere lo que él cree que los demás suponen que él deba pensar, sentir y querer; y en este proceso pierde su propio yo, que debería constituir el fundamento de toda seguridad genuina del individuo libre.[97]

Siguiendo a Marx, Fromm intenta mostrar así que esta forma fundamental de la relación carente de relación marca a la sociedad capitalista en todas sus esferas vitales, dominando el vínculo del ser humano con el trabajo, sus relaciones íntimas, sus vínculos con la propiedad, el consumo, el Estado y, finalmente, consigo mismo.[98] De esta manera, extiende el diagnóstico nietzscheano de la carencia de resonancia del mundo o del cosmos como consecuencia de la "muerte de Dios" a un diagnóstico del silenciamiento del ser humano: "El problema del siglo XIX era que Dios había muerto; el problema del siglo XX es que *el ser humano está muerto*".[99] Desde esta perspectiva, la catástrofe de resonancia consiste entonces en que el hilo de resonancia de la relación con el mundo se ha cortado en ambos extremos. El individuo de la modernidad capitalista no está

---

forma de experiencia en la cual el afectado se siente a sí mismo como un extraño. Está, por decirlo de alguna manera, alienado respecto de sí mismo. [...] El ser humano alienado perdió el contacto tanto consigo mismo como con todos los otros seres humanos. Se experimenta a sí mismo y a los otros como se experimentan las cosas; con los sentidos y el sentido común, pero *sin ingresar con ellas ni con el mundo exterior en una relación productiva*"; Erich Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, en Erich Fromm, *Gesamtausgabe, Bd. 4: Gesellschaftstheorie*, Múnich, 1999, p. 88 (el destacado es mío).

97 Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, *op. cit.*, pp. 290-291.

98 Erich Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, *op. cit.*, pp. 88-109.

99 *Ibid.*

en verdad vivo "ni mental ni emocionalmente. Al tiempo que realiza todos los movimientos del vivir, su vida se le escurre de entre las manos como arena".[100]

Puesto que, en esta forma de relación con el mundo nunca puede superarse del todo la angustia originaria de la carencia de relación interna, en su trasfondo puede encontrarse acechante un camino distinto para superar el aislamiento, la soledad y la impotencia: la seducción totalitaria del fascismo, del estalinismo o de otras formas de dominación autoritaria que producen (o simulan) vinculación y comunidad al precio de la renuncia al propio sí mismo. Para Fromm, la añoranza de una fusión simbiótica en totalidades populares (de una *cámara de eco*, como lo definí en el capítulo VII) es una reacción a la experiencia de verse expuesto a un mundo sin relación. Pero, en la medida en que disuelve la propia voluntad o el propio sí mismo, esta añoranza también socava la posibilidad de un encuentro auténtico con un otro vivo. Fromm la identifica por tanto como el "punto culminante de la alienación".[101]

A pesar de estas sombrías perspectivas y diagnósticos, Fromm no cree que el destino de la modernidad esté sellado; por el contrario, considera posible e incluso probable la realización de una individuación auténtica y la instauración de relaciones genuinas de "libertad positiva" –es decir, la instauración de relaciones afirmativas entre entidades independientes– porque, tarde o temprano, los sujetos advierten la ausencia de libertad y de relación inherentes a las variantes tanto capitalistas como totalitarias de la modernidad, y buscan superarlas:

> Una vez que hayan sido cortados los vínculos primarios que proporcionaban seguridad al individuo, una vez que este, como entidad completamente separada, debe enfrentar al mundo exterior, se le abren dos distintos caminos para superar el insoportable estado de soledad e impotencia del que forzosamente debe salir. Siguiendo uno de ellos, estará en condiciones de progresar hacia la *libertad positiva*; puede establecer espontáneamente su conexión con el mundo en el amor y el trabajo, en la expresión genuina de sus facultades emocionales, sensitivas e intelectuales; de este modo volverá a unirse con la humanidad, con la naturaleza y consigo mismo, sin despojarse de la integridad e independencia de su yo individual. El otro camino que se le ofrece es el de retroceder, abandonar su libertad y tratar de superar la soledad eliminando la brecha que se ha abierto entre su personalidad individual y el mundo. Este segundo camino no consigue nunca volver a unirlo con el ambiente de aquella misma manera en que lo estaba antes de

100 Erich Fromm, *El arte de amar*, *op. cit.*, p. 292.
101 Erich Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 166.

> emerger como individuo, puesto que el hecho de su separación ya no puede ser invertido.[102]

En el camino positivo esbozado allí, no resulta difícil reconocer los contornos de un vínculo resonante con el mundo. Fromm identifica como su núcleo al *arte de amar*. Este es entendido precisamente como el movimiento doble de *ser conmovido*, por un lado, y de *preocuparse, cuidar* y *curar* –es decir, de la amabilidad activa y autoeficaz–, por otro.[103] En la concepción de Fromm, existe una diferencia fundamental entre el amor y el modo científico-técnico de intervención en el mundo, orientado a la ampliación del alcance. Su optimismo acerca de la posibilidad de realizar una forma de relación colectiva con el mundo marcada por el amor se apoya en la confianza de que también los seres humanos modernos conocen la experiencia (resonante) del mundo. Fromm señala como *espontaneidad* el elemento característico de indisponibilidad de este tipo de experiencia. Para él, entonces, la vivencia y la actividad espontáneas son la quintaesencia de lo que yo identifico como una relación de resonancia:

> Muchos de nosotros podemos percibir en nosotros mismos por lo menos algún momento de espontaneidad, momentos que, al propio tiempo, lo son de genuina felicidad. Que se trate de la percepción fresca y espontánea de un paisaje o del nacimiento de alguna verdad como consecuencia de nuestro pensar, o bien de algún placer sensual no estereotipado, o del nacimiento del amor hacia alguien..., en todos estos momentos sabemos lo que es un acto espontáneo y logramos así una visión de lo que podría ser la vida si tales experiencias no fueran acontecimientos tan raros y tan poco cultivados. [...] La actividad espontánea es el único camino por el cual el hombre puede superar el terror de la soledad sin sacrificar la integridad del yo; puesto que en la espontánea realización del yo es donde el individuo vuelve a unirse con el hombre, con la naturaleza, con sí mismo. El amor es el componente fundamental de tal espontaneidad; no ya el amor como disolución del yo en otra persona, no ya el amor como posesión, sino el amor como afirmación espontánea del otro [...]. El otro componente es el trabajo; no ya el trabajo como actividad compulsiva dirigida a evadir la soledad, no el trabajo como relación con la naturaleza –en parte dominación, en parte adoración y avasallamiento frente a los productos mismos de la actividad humana–, sino el trabajo como creación, en el que el hombre, en el acto de crear, se unifica con la naturaleza.[104]

102 Erich Fromm, *El miedo a la libertad, op. cit.*, pp. 171-172.
103 Véase Erich Fromm, *El arte de amar, op. cit.*
104 Erich Fromm, *El miedo a la libertad, op. cit.*, pp. 298-299.

El amor se convierte de esta manera en la base de una asimilación transformadora y creativa del mundo. En la relación con el mundo fundada por el amor, el sujeto y el mundo no solo se interpenetran, sino que al mismo tiempo se transforman recíprocamente.[105]

Mientras que la idea de Fromm de una posible relación resonante con el mundo tiende, contra su propia intención, hacia un reduccionismo individualista –en última instancia, el arte de amar parece describir una capacidad subjetiva–, la tesis de Herbert Marcuse acerca de un vínculo "erótico" con el mundo como alternativa de un programa "prometeico" se basa en una intuición fundamental muy similar, pero que toma en consideración las condiciones *colectivas* del vínculo con el mundo.

En el prefacio hice ya referencia a la convicción de Marcuse de que es posible otro modo de existencia humana que no se base en el principio de la ampliación del alcance, principio que, en *Eros y civilización*, Marcuse identifica como la prevalencia de un *logos* represivo-calculador y la predominancia de una pulsión de expansión y control. Ese otro modo de existencia debe basarse en los principios de una autodeterminación libre y no represiva caracterizada por un vínculo erótico con el mundo, cuyo modelo son las relaciones lúdicas y estéticas con el mundo que aparecen en las figuras de *Orfeo* o *Narciso*.[106] De manera similar a lo que ocurría en Fromm, el núcleo de este otro modo de existencia radica también para Marcuse en una "existencia creadora" que unifica *receptividad* y *actividad*, y las reconcilia en la realidad.[107]

Marcuse desarrolla esta idea con el objetivo expreso de articular una relación diferente con el mundo, embarcándose en la búsqueda de "rastros de una diferente realidad perdida, una relación perdida entre el ego y la realidad" en la que domina un principio distinto al principio paterno de realidad, a saber, un "concepto maternal" de la realidad, caracterizado por una ligazón interna, incluso libidinal.[108] Siguiendo la idea freudiana de un "sentimiento oceánico" vinculado al narcisismo, Marcuse escribe:

105 "Para *entender* el mundo, el ser humano debe *apropiarse del mundo*. Los seres humanos y los objetos se encuentran en una transición constante de un ser-así a otro", escribe Fromm siguiendo a Hegel y Marx; Erich Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, en Erich Fromm, *Gesamtausgabe, Bd. 5: Politik und sozialistische Gesellschaftskritik*, Múnich, 1999, p. 358.

106 "Su imagen es [...] la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo que une al hombre con Dios, al hombre con la naturaleza"; Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, p. 153.

107 *Ibid.*

108 *Ibid.*, pp. 208-209; véase *ibid.*, p. 158: "En realidad, el descubrimiento del narcisismo primario [por parte de Freud] significa algo más que la adición de otra fase al desarrollo

> La sorprendente paradoja de que el narcisismo, generalmente entendido como un escape egoísta de la realidad, sea relacionado aquí con la unidad con el universo, revela la nueva profundidad de la concepción: más allá de todo autoerotismo inmaduro, el narcisismo denota una relación fundamental con la realidad que puede generar un comprensible orden existencial. En otras palabras, el narcisismo puede contener el germen de un principio de la realidad diferente: la catexis libidinal del ego (nuestro propio cuerpo) puede llegar a ser la fuente y el depósito de reserva de una nueva catexis libidinal del mundo objetivo, transformando este mundo dentro de una nueva manera de ser.[109]

De manera completamente explícita, Marcuse describe esta relación diferente con el mundo como una relación de resonancia:

> Orfeo y Narciso simbolizan realidades del mismo modo que Prometeo y Hermes. Los árboles y los animales responden al lenguaje de Orfeo; la primavera y el bosque responden al deseo de Narciso. El Eros órfico y narcisista despierta y libera potencialidades que son reales en las cosas animadas e inanimadas, en la naturaleza orgánica e inorgánica; son reales, pero en la realidad sin erotismo han sido suprimidas. Estas potencialidades circunscriben el *telos* inherente en ellas como: "ser solo lo que ellas son", "estar allí" existiendo.[110]

Con esto, Marcuse pone en evidencia que la relación de resonancia, entendida de este modo, es incluso más originaria que la actitud prometeica determinada por el principio de rendimiento. Sin duda, no logra sortear del todo, no obstante, el peligro que implica concebir esta otra forma de relación con el mundo en términos de los vínculos de espejo o eco sugeridos por la figura de Narciso; en estos vínculos, el sí mismo y el mundo no aparecen como lo suficientemente separados y cerrados como para poder entrar en una resonancia recíproca. Antes bien, el sí mismo y el mundo parecen penetrarse de manera porosa. Desde la perspectiva de la teoría de la resonancia, Marcuse parecería quedarse algo por detrás de Fromm.

Sin embargo, Marcuse no deja ningún lugar a dudas: la realidad capitalista dominante es prometeica y se une con la corriente principal de la filosofía occidental y con el desarrollo cultural orientado a la represión pulsional para dar a luz a un programa orientado al *dominio del mundo*. De esto resulta una forma

---

de la libido; *con él aparece el arquetipo de otra relación existencial con la realidad*" [el destacado es mío].

109 *Ibid.*, pp. 158-159.

110 *Ibid.*, p. 156; véase *ibid.*: "La canción de Orfeo rompe la petrificación, mueve a los bosques y las rocas, pero los mueve para participar del placer".

predominantemente muda de relación, que coloca al mundo y el sujeto en un vínculo de antagonismo latente:

> El ego que emprendió la transformación racional del medioambiente humano y natural se reveló a sí mismo como un sujeto esencialmente agresivo, ofensivo, cuyos pensamientos y acciones estaban proyectados para dominar a los objetos. Era un sujeto *contra* un objeto. Esta experiencia antagónica *a priori* definió al *ego cogitans* tanto como al *ego agens*. La naturaleza (tanto la suya como la del mundo exterior) fueron 'dadas' al ego como algo contra lo que tenía que luchar, a lo que tenía que conquistar, e inclusive violar. [...] El ego experimenta su ser como 'provocación', como 'proyecto', experimenta cada condición existencial como una restricción que tiene que superar, transformar en otra. El ego llega a estar precondicionado para dominar la acción y la productividad inclusive antes de que se le presente cualquier ocasión específica que pida tal actitud. Max Scheler ha señalado que la conciencia del impulso inconsciente o la voluntad de poder sobre la naturaleza es el *primum movens* en relación con el ser moderno individual, y que estructuralmente precede a la ciencia moderna y a la técnica.[111]

Resultaría casi imposible describir de manera más lograda la actitud que apunta a la ampliación del alcance de mundo. Para Marcuse, también está claro que el programa ligado a esta actitud deriva en una forma fundamental y existencial de alienación, que es abordada sobre todo en su obra más importante, *El hombre unidimensional*. En lo que respecta a las posibilidades de una modificación fundamental de la relación existencial con el mundo, Marcuse es allí mucho más pesimista que en *Eros y civilización*, y también mucho más pesimista que Fromm. Para el Marcuse de *El hombre unidimensional*, el carácter represivo de la sociedad capitalista ya no aparece como tal para los sujetos porque se esconde detrás de la tolerancia y la sublimación. Estas últimas tienen dos efectos: por un lado, generan la ilusión de la libertad y la autodeterminación y, por el otro, producen no solo una falsa conciencia, sino también necesidades falsas. Según esta lectura, la catástrofe de la modernidad tiene lugar a espaldas de los actores, permaneciendo casi inadvertida para ellos. Según Marcuse, reconocen que sus relaciones con las cosas, la naturaleza y los otros seres humanos han sido manipuladas y mercantilizadas, pero ya no sienten la necesidad de defenderse de ello.[112] Desde la perspectiva de la teoría de la resonancia, el diagnóstico de Marcuse puede interpretarse de la siguiente manera: en la modernidad desarrollada, la alienación se convirtió

111 *Ibid.*, p. 108.

112 Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta, 1993, pp. 253 y ss. Se trata de un capítulo sintomáticamente titulado "La catástrofe de la liberación".

en una segunda naturaleza, que los sujetos sienten como completamente aceptable y confortable, porque la dialéctica entre resonancia y alienación –tal como la analicé en el capítulo V– ha sido acallada por la sublimación represiva. En el mismo sentido, el arte y la crítica han pedido su capacidad para desafiar la realidad técnico-capitalista y para hacer visibles sus contradicciones y déficits.

Según Marcuse, en el pasado –es decir, en la sociedad bidimensional–, la tarea del arte consistía en hacer tangible la alienación existencial, protestando así contra la realidad social y contra la forma realizada de la relación con el mundo, de manera de hacer pensable un modo alternativo de existencia:

> Antes del advenimiento de esta reconciliación cultural, la literatura y el arte eran esencialmente alienación que sostenía y protegía la contradicción: la conciencia desgraciada del mundo dividido, las posibilidades derrotadas, las esperanzas no realizadas y las promesas traicionadas. [...] Su verdad se encontraba en la ilusión evocada, en la insistencia por crear un mundo en el que el terror de la vida era dominado y suprimido; conquistado mediante el reconocimiento.[113]

En cambio, en la sociedad "unidimensional" de la tardomodernidad el arte y la cultura han perdido esta función: las relaciones de intercambio fetichizadas (relaciones que solo simulan resonancia) fundadas por la forma mercancía aparecen como el orden natural del mundo y como la única forma posible de existencia; la alienación ya no es percibida y, por tanto, ya no provoca el deseo de superarla.

> El nuevo aspecto actual es la disminución del antagonismo entre la cultura y la realidad social, mediante la extinción de los elementos de oposición, ajenos y trascendentes de la alta cultura, por medio de los cuales constituía otra dimensión de la realidad. Esta liquidación de la cultura bidimensional no tiene lugar a través de la negación y el rechazo de los 'valores culturales', sino a través de su incorporación total al orden establecido, mediante su reproducción y distribución en una escala masiva. [...] Si las comunicaciones de masas reúnen armoniosa y a menudo inadvertidamente al arte, la política, la religión y la filosofía con los anuncios comerciales, al hacerlo conducen estos aspectos de la cultura a su común denominador: la forma de mercancía. La música del espíritu es también la música del vendedor. Cuenta el valor de cambio, no el valor de verdad. En él se centra la racionalidad del *statu quo* y toda racionalidad ajena se inclina ante él.[114]

113 *Ibid.*, p. 91.
114 *Ibid.*, p. 87.

Esta idea de un contexto de total "ofuscamiento" –que no permite que el silenciamiento del mundo o la alienación se manifiesten como un padecimiento perceptible y registrado, sino solo como una "frialdad" existencial– también define la imagen pesimista de la modernidad de Theodor W. Adorno. Los pasajes de *El hombre unidimensional* recién introducidos podrían leerse casi como extractos del famoso capítulo sobre la "industria cultural" de la *Dialéctica de la ilustración*.[115] Sin embargo, Adorno radicaliza aún más el sombrío diagnóstico de Marcuse: desde su perspectiva, la destrucción de la resonancia no es un mero *efecto colateral* de la modernidad, sino su mismo *programa*. Aquí aparece con toda claridad la contradicción quizás irreconciliable entre una actitud sensible a la resonancia y un modo de relación orientado hacia la ampliación del alcance y el control del mundo. La resonancia es en última instancia incompatible con la idea del *dominio* intelectual, técnico, moral y económico del mundo porque solo es posible cuando se acepta –o incluso se afirma– a un otro como indisponible e irreductible, como algo que jamás puede ser asimilado completamente y que siempre alberga la posibilidad de la *contradicción*. La catástrofe de resonancia, en el sentido de un silenciamiento definitivo del mundo, aparece entonces no como una desgracia, sino como el *telos* del proceso de modernización.

Para Adorno, este programa de destrucción de la resonancia se expresa tanto en el plano de la filosofía como en las dimensiones de la economía, la técnica, la política e incluso de la experiencia cotidiana. De manera muy similar a lo que ocurría en la concepción de Marcuse, a la industria cultural le corresponde la tarea de volver imperceptible la pérdida de relación, de recubrirla con una capa de simulacros de resonancia.[116]

En la *Dialéctica negativa*, Adorno intenta demostrar que el pensamiento filosófico (y, en última instancia, todo pensamiento conceptual), en cuanto pensamiento de la identidad, siempre cercena o deja de lado (o, en términos de la teoría de la resonancia, *silencia*) lo específicamente *otro* de aquello que quiere ser aprehendido, puesto que intenta captar totalmente, en el concepto, al objeto que se le contrapone al sujeto, y así ponerlo bajo su control.[117] Al intento ilustrado de colocar al mundo completamente al alcance de la razón reflexiva le es inherente un momento irreductible de reificación. Separa al sujeto sistemáticamente

115 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 165 y ss.

116 "Cada vez que voy al cine salgo, a plena conciencia, peor y más estúpido. La propia amabilidad es participación en la injusticia al dar a un mundo frío la apariencia de un mundo en el que aún es posible hablarse, y la palabra laxa, cortés, contribuye a perpetuar el silencio en cuanto que, por las concesiones que hace a aquel a quien va dirigida, queda este rebajado en la mente del que la dirige", escribe Adorno en *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1998, p. 22.

117 Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005.

del objeto y produce una escisión insuperable entre ambos que produce como consecuencia una latente disposición a la hostilidad: el sujeto tiene como objetivo la incorporación, el dominio y el control, y el mundo se le resiste.

Esta escisión fundamenta y motiva la marcha triunfal e imparable de la razón instrumental, que busca *poner a disponibilidad* la naturaleza y el mundo por medios científicos, técnicos, políticos y económicos, e impulsa así el proceso de reificación.[118] En la bomba atómica –que puede poner al alcance la destrucción del mundo y de la vida casi en su totalidad– y en Auschwitz –como símbolo de la disposición a acallar y eliminar radicalmente al *otro*–, Adorno ve la negatividad de esta relación con el mundo, así como también la culminación del programa moderno:

> No es posible sustraerse a la consideración de que el descubrimiento de la bomba atómica, que puede aniquilar literalmente de un solo golpe a centenares de miles de personas, pertenece al mismo contexto histórico que el genocidio. El crecimiento brusco de la población es denominado hoy con preferencia "explosión demográfica". Parece como si la fatalidad histórica tuviera preparadas, para frenar la explosión demográfica, unas contraexplosiones: la matanza de pueblos enteros. Esto solo para indicar hasta qué punto las fuerzas entre las que hay que actuar son las del curso de la historia mundial.[119]

En línea con Marcuse y Fromm, también Adorno identifica en la *atomizante ausencia de relación* de los sujetos la característica medular de la relación instrumental con el mundo basada en la economía mercantil y la racionalidad técnico-científica. Sintomáticamente, en repetidas ocasiones describe esta relación como una "frialdad burguesa" que penetra todas las esferas del ser de la sociedad moderna. La frialdad, escribe Adorno en la *Dialéctica negativa*, es el "principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible".[120]

118 Véase Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, *op. cit.*

119 Theodor W. Adorno, "Educación después de Auschwitz", en Theodor W. Adorno, *Educación para la emancipación*, Madrid, Morata, 1998, p. 80.

120 Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op. cit.*, p. 332. Acerca de la "frialdad burguesa", véase también Andreas Gruschka, *Bürgerliche Kälte und Pädagogik. Moral in Gesellschaft und Erziehung*, Wetzlar, 1994, así como Jay M. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, sobre todo pp. 396-414. Según Norbert Rath, hacia el final de su vida, Adorno tenía planeado escribir un libro sobre la "frialdad"; véase Norbert Rath, "Die Kraft zur Angst und die zum Glück sind das gleiche. Das Konzept des Glücks in der Kritischen Theorie Adornos", en Alfred Bellebaum y Klaus Barheier (eds.), *Glücksvorstellungen. Ein Rückgriff in die Geschichte der Soziologie*, Opladen, 1997, pp. 177-196.

De acuerdo con Adorno, la incapacidad para amar y para entrar en otras vinculaciones que no sean las reificadas son rasgos típicos de los "caracteres necesitados de autoridad", los cuales son "absolutamente fríos" y del todo" indiferentes a lo que les ocurre a los demás"; deben "negar en su fuero interno la posibilidad del amor". Lo desconcertante de esto, continúa Adorno, es que "se trata de una tendencia profundamente coincidente con la tendencia civilizatoria global. Combatirla equivale a algo así como ir en contra del espíritu del mundo".[121] Bajo las condiciones dominantes, las relaciones sociales y, aún más, *todas* las relaciones en general se basan "no como se asume ideológicamente desde Aristóteles, en la atracción, sino en la persecución del interés propio en detrimento de los intereses de los demás. Esto ha troquelado el carácter de los hombres hasta en su más íntima entraña".[122] Adorno parece servirse aquí del vocabulario de la teoría de la resonancia para caracterizar las relaciones modernas con el mundo como mudas: se basan no en la atracción –que identifiqué más arriba como un elemento fundamental de la resonancia–, sino en la indiferencia y la repulsión ("rivalidad"): los rasgos constitutivos de la alienación.

Según la concepción de Adorno, incluso aquello que vincula a los sujetos modernos –por ejemplo, el nacionalismo– se basa en la frialdad de la repulsión; se trata de "un conglomerado de gente fría que no soporta su propia frialdad, pero que tampoco puede transformarla".[123] Como Fromm y Marcuse, también Adorno intenta captar con conceptos ligados al *amor* aquello que yo entiendo como relaciones de resonancia, y constata la doble incapacidad para la resonancia que tiene el sujeto moderno, es decir, una incapacidad que penetra tanto el lado a←fectivo como el e→mocional:

> Todos los hombres, sin excepción, se sienten hoy poco amados, porque ninguno de ellos puede amar suficientemente. La incapacidad para la identificación fue, sin duda alguna, la condición psicológica más importante para que pudiera ocurrir algo como Auschwitz [...]. El silencio bajo el terror fue tan solo una consecuencia suya. La frialdad de la mónada social, del competidor aislado, fue, en cuanto indiferencia frente al destino de los demás, el factor condicionante de que muy pocos se movieran.[124]

Adorno insiste en que toda protesta contra estas condiciones solo contribuye a perpetuarlas, porque refuerza la frialdad sin ser capaz de contraponer ningún

121 Theodor W. Adorno, "Educación después de Auschwitz", *op. cit.*, pp. 88-89.

122 *Ibid.*, p. 89.

123 *Ibid.*

124 *Ibid.*, p. 90. "Porque los seres a los que hay que amar son incapaces de amor, y por eso mismo en modo alguno tan dignos de ser amados".

tipo de calidez,[125] y porque la "recomendación de amar [...] es ella misma un componente de la ideología que eterniza la frialdad".[126] En este sentido, deja suponer que la relación moderna con el mundo no dispone de ningún otro tipo de experiencias, es decir, que no tiene recursos de resonancia de ninguna clase. La única estrategia de crítica de la sociedad consistiría entonces en analizar las condiciones sociales de la frialdad y de la ausencia de relación, quitándoles así la apariencia de naturalidad ontológica o antropológica que tienen para el sujeto "monádico" de la modernidad.

Sin embargo, analizándolo más de cerca, se constata que también para Adorno la capacidad primordial de resonancia del ser humano y el mundo se pone de manifiesto una y otra vez en las fisuras y los cortes del pensamiento, la acción y la vivencia sociales. Curiosamente, en su obra pueden encontrarse indicaciones dispersas acerca de la capacidad prerreflexiva de resonancia del *cuerpo*, una forma prácticamente corporal de vinculación que sale a la luz especialmente en impulsos espontáneos de compasión. Estos impulsos, escribe Adorno en la *Dialéctica negativa*, se expresan como "el desnudo miedo físico y el sentimiento de solidaridad con los cuerpos, como decía Brecht, torturables, que es inmanente a la conducta moral"; son inmanentes al comportamiento moral y se resisten a una "racionalización sin contemplaciones".[127] Justamente por ello, en "Educación después de Auschwitz", Adorno señala que –a diferencia de los "asesinos de mesa de despacho"– los verdugos y los torturadores involucrados en los campos de concentración actuaban "en contradicción con sus propios intereses inmediatos", convirtiéndose en "asesinos de sí mismos al asesinar a los otros".[128] Esto solo puede comprenderse de manera consistente en el sentido de la tesis desarrollada en la primera parte del presente libro: puesto que el lazo de resonancia entre seres humanos se conforma fundamentalmente por medio de sus miradas y sus voces (y quizás también a través de reacciones neuronales), la reificación del otro va necesariamente acompañada de un momento de autorreificación y, por tanto, de una autoflagelación; y lo mismo vale *a fortiori* para la tortura.

En su concepto un tanto esotérico de algo "añadido" que puede superar de manera temporaria y espontánea el hiato entre sujeto y objeto en la acción y la experiencia, en la medida en que precede su separación por la abstracción conceptual, aparece para Adorno otro momento de resonancia que va más allá de la vinculación corporal: "Lo añadido es el nombre para lo que esta abstracción eliminó; sin ello la voluntad no sería real en absoluto. Es lo que destella entre

125 "Incluso donde se protesta yace lo universal dominante oculto en el principio monadológico"; Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, *op. cit.*, p. 23.

126 Theodor W. Adorno, "Educación después de Auschwitz", *op. cit.*, p. 90.

127 Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op. cit.*, p. 263.

128 Theodor W. Adorno, "Educación después de Auschwitz", *op. cit.*, p. 92.

los polos de algo ha mucho sido, devenido casi irreconocible, y de lo que alguna vez pudiera ser".[129] Lo añadido (como presupuesto no eliminable de la voluntad) parece convertirse en el reemplazo estructural de una experiencia que puede comprenderse como una experiencia de resonancia: "El impulso, a la vez intramental y somático, empuja más allá de la esfera de la conciencia, a la cual sin embargo también pertenece. Con él se introduce la libertad en la experiencia; esto anima su concepto en cuanto el de una situación que no fuera ni naturaleza ciega ni oprimida".[130]

Además, la posibilidad de una relación diferente con la naturaleza y el mundo en su totalidad –es decir, de otro modo de existencia, en el sentido de Marcuse– se encuentra indicada –aunque de forma muy rudimentaria y a través de una definición por la negativa– en el concepto adorniano de un modo *mimético* de existencia, de una relación mimética con el mundo. Para Adorno, la *mímesis* parece ser la clave para un modo de *entrar en relación* entre sujeto y mundo no orientado al dominio del objeto y la cerrazón del sí mismo, sino apoyado en una apertura sensible del sujeto a la resonancia, a la otredad e independencia irreductibles del objeto (aquello que Adorno también denomina su "preeminencia").[131] De acuerdo con Adorno, la tarea central del arte verdadero –sobre todo bajo condiciones alienantes– consiste justamente en hacer vislumbrable un vínculo mimético con el mundo. Para el artista, el "momento mimético" abre precisamente aquel elemento de indisponibilidad que es constitutivo de todas las relaciones de resonancia: "Lo que para los teóricos no es más que una contradicción lógica, para los artistas es familiar y se despliega en su trabajo: usar el momento mimético que exige, destruye y redime su involuntariedad".[132] Este momento (o también "rudimento") se convierte entonces para él en el "lugarteniente de la vida no dañada en medio de la vida dañada".[133]

Sin embargo, Adorno distingue la mímesis *estética*, como momento centelleante de la vida lograda, de una mímesis *arcaica* e inconsciente, en la cual el sujeto se abre y se acerca tanto al objeto que se fusiona con él y se pierde a sí mismo.[134] La mímesis estética, en cambio, logra equilibrar la racionalidad o el conocimiento con la apertura receptiva. Se mueve entonces entre el cierre reificante del sujeto, que ya no puede percibir la otredad del objeto, y la apertura total, que tendría

129 Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op. cit.*, p. 214.
130 *Ibid.*
131 *Ibid.*, pp. 171 y ss.
132 Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, *op. cit.*, p. 194.
133 *Ibid.*, p. 201.
134 Véase Swen Stein, "Der Begriff der Mimesis in der Ästhetischen Theorie Adornos", en *kunsttexte.de*, disponible en línea: <http://edoc.hu-berlin.de/kunsttexte/2008-4/stein-swen-2/PDF/stein.pdf>.

como consecuencia la pérdida del sí mismo.[135] En el equilibrio entre conmoción receptiva y conocimiento autoeficaz radica para Adorno el centro de la experiencia estética; y, por tanto, la puerta hacia la posibilidad de otra relación con el mundo:

> Al final, habrá que definir el comportamiento estético como la capacidad de estremecerse, como si la piel de gallina fuera la primera imagen estética. Lo que más tarde se llama subjetividad, liberándose del miedo ciego del estremecimiento, es al mismo tiempo su propio despliegue; no es vida en el sujeto nada más que el estremecimiento, la reacción al hechizo total que lo trasciende. La conciencia sin estremecimiento es la conciencia cosificada. El estremecimiento en que la subjetividad se agita sin ser todavía es el hecho de estar impresionado por lo otro. El comportamiento estético se amolda a ese estremecimiento en vez de someterlo. Esa relación constitutiva del sujeto con la objetividad en el comportamiento estético une al *eros* con el conocimiento.[136]

Sin embargo, como ya vimos, Adorno se muestra como un pesimista radical en lo que respecta a la esperanza de realización de aquello que en la experiencia estética centellea como una posibilidad en el medio de la realidad socioeconómica de las relaciones modernas con el mundo. Para él, no existe ningún camino hacia un vínculo social mimético con el mundo; el contexto de reificación y ofuscamiento propio de la modernidad del incremento le parece tan abrumador que incluso el arte puede conservar su momento mimético solo en la representación del fracaso o el malogro.

De esta concepción de la historia de la modernidad como desenvolvimiento de una *catástrofe de reificación* casi total se distancian decisivamente los representantes de las generaciones más recientes de la Teoría Crítica, en especial Jürgen Habermas y Axel Honneth. Como mostraré a grandes rasgos en lo que sigue, estos autores comparten con los representantes más antiguos de esta tradición la preocupación por un aumento excesivo de las relaciones mudas con el mundo, pero reconstruyen la modernidad ante todo como un proceso de incremento de la sensibilidad y la capacidad de resonancia (a pesar de que no utilicen estos conceptos).

Jürgen Habermas desarrolla su teoría de la acción comunicativa en contraposición explícita al negativismo de Adorno y Horkheimer. Si bien acepta su diagnóstico del incremento sistemático de la razón instrumental en el proceso de modernización, Habermas incluye este incremento dentro de un proceso más abarcador: el desenvolvimiento progresivo de la *razón comunicativa*, cuyo

135 Véase *ibid.*
136 Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, *op. cit.*, p. 506.

principio medular es el *entendimiento mutuo*[137] acerca el mundo colectivo. El entendimiento mutuo constituye un proceso dinámico de aclaración de pretensiones de validez que pueden referirse al mundo objetivo, social y/o subjetivo. Se trata de un proceso de discusión y, en casos exitosos, de acuerdo sobre lo que existe en el mundo (sobre lo *verdadero*), sobre lo que es moral, ética, política o jurídicamente adecuado, exigido o procedente (lo *correcto*) y sobre lo que es subjetivamente coherente o auténtico (lo *sincero*).

En términos de una "pragmática universal", Habermas considera que la orientación al entendimiento mutuo es fundamental en la lógica propia del lenguaje –y, por lo tanto, también en la esencia humana– y le contrapone a esta actitud la *orientación hacia el éxito*, que apunta al control instrumental del mundo o a la manipulación estratégica de los seres humanos. En este sentido, Habermas le adjudica a la interacción social una sensibilidad a la resonancia irreductible: la añoranza, la necesidad y también la *praxis* del entendimiento mutuo, que se encuentran empotradas en todos los actos de habla, le ponen límites a la reificación de los otros. El entendimiento intersubjetivo apunta a la aprobación interna, a la complacencia comunicativa de los otros; se consigue cuando el compañero de comunicación acepta las pretensiones de validez que están en juego, es decir, cuando se alcanza acuerdo sobre lo que es verdadero, correcto o sincero. Los fines de la acción –o su coordinación– pueden alcanzarse ya sea a través del ejercicio de la coerción y la manipulación (es decir, en términos de la teoría de la resonancia, por medio de relaciones sociales *mudas*) como a través de la consecución de un *acuerdo*.

De hecho, incluso desde una perspectiva cotidiana o práctica, la diferencia entre una actitud estratégica y una orientada al entendimiento se pone claramente de manifiesto en situaciones de enfrentamiento comunicativo: puedo salir "ganando" de una discusión acalorada con los miembros de mi familia, con mis colegas o en un debate político; esto ocurre cuando logro cumplir todos mis objetivos: se hace todo como yo quiero. Desde la perspectiva de la teoría de la *elección racional*, puesto que en este caso he maximizado mis ganancias, debería sentirme "feliz". Sin embargo, puedo quedarme con un sabor amargo si sé que los demás tienen otra opinión y se callan o agachan la cabeza. Esta situación se diferencia de manera fundamental de aquella en la que tanto los otros como yo salimos de la discusión con el sentimiento de haber tenido verdaderamente *algo que decir*, de habernos sentido *conmovidos*, de haber *avan-*

137 Para evitar equívocos, cabe señalar que el concepto de *Verständigung*, aquí traducido como 'entendimiento mutuo', es definido por Habermas como "un acuerdo racionalmente motivado alcanzado entre los participantes, que se mide por pretensiones de validez susceptibles de crítica"; Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, t. 1, Madrid, Taurus, 1999, p. 110. [N. del T.]

zado con la discusión y haber *llegado a nuevas ideas*. Aquí se hace evidente que el núcleo de lo que Habermas comprende como entendimiento mutuo puede describirse como un acontecimiento resonante. Todos conocemos por experiencia propia ambas situaciones: por un lado, esas discusiones o enfrentamientos en los que se llega a un acuerdo, pero nada se mueve, no hay nada que decir y se extiende una parálisis plomiza; y, por otro, aquellos momentos (quizás escasos) en que de pronto *se enciende la chispa*, se produce un movimiento hacia lo común y se produce un genuino entendimiento mutuo.

Para Habermas, la modernidad se caracteriza por la fluidificación comunicativa de casi todas las pretensiones de validez. No solo es en principio posible, y está permitido, ponerlo todo en cuestión en lo que refiere a su verdad o su corrección, sino que las instituciones modernas persiguen justamente una revisión tal, y, en este sentido, impulsan y refinan el proceso del entendimiento mutuo: la ciencia tiene la tarea de comprobar sistemáticamente hipótesis y supuestos sobre el mundo, mientras la política, el derecho y la opinión pública revisan, en un discurso democrático y "libre de dominación" –en la medida de lo posible–, cuáles son las formas colectivas de acción obligatoria que pueden ser justificadas como (moral, política o jurídicamente) *correctas*. El "derecho a la justificación"[138] en lo que refiere a cuestiones de verdad, moral y justicia, que se institucionaliza en la modernidad y que Rainer Forst postula siguiendo a Habermas, constituye por tanto algo así como una señal de alto frente a aquella tendencia moderna a la reificación que había denunciado Adorno –entre otros–, y constituye un sólido punto de partida para la construcción de relaciones de resonancia y de *respuesta*, al menos en el mundo social.

De esta manera, al prepotente diagnóstico de la progresiva instrumentalización, reificación y alienación de los seres humanos que tiene lugar en la modernidad (esto es, al diagnóstico sostenido por la tradición sociofilosófica que va de Marx a Adorno pasando por Lukács y Marcuse), Habermas le opone una poderosa contratendencia. Desde el punto de vista de la teoría de la acción comunicativa, la modernización aparece como un proceso de creciente asimilación transformadora del mundo en términos comunicativos; la resonancia no solo se alcanza a través de la aprobación, en el sentido de un entendimiento mutuo logrado, sino también por el hecho de que la contradicción activa es (en principio) siempre posible. El entendimiento mutuo puede comprenderse así como un proceso de resonancia comunicativa. La concepción de Habermas aporta pues una suerte de plano de orientación para el argumento que desarrollé más arriba (véase *supra*, capítulo VII), según el cual la política democrática puede ser un instru-

138 Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007.

mento central para asimilar transformadoramente las instituciones y las estructuras del mundo público y constituir una esfera de resonancia, en la medida en que coloca a los ciudadanos en un *vínculo de respuesta* con esas instituciones.[139]

Sin embargo, en su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas también identifica el potencial de una catástrofe de resonancia en la modernidad. Este radica en un proceso mudo de "colonización del mundo de la vida " que tiene lugar a espaldas de los actores. Aquí no quiero meterme en los detalles de la compleja y controvertida distinción habermasiana entre sistema y mundo de la vida;[140] basta con señalar que, según la teoría de la acción comunicativa, el despliegue y desencadenamiento de la orientación al entendimiento mutuo –y, por tanto, de la racionalidad comunicativa– solo es posible porque, al mismo tiempo, la sociedad moderna se descarga del constreñimiento permanente al acuerdo mutuo gracias a la conformación de dos poderosas esferas sociales o "sistemas" –a saber, el Estado administrativo-burocrático y la economía capitalista– regulados a través de sus respectivos medios de control –el poder y el dinero–. Por tanto, en la mayoría de los contextos de la vida social, la coordinación cotidiana de la acción *no* se alcanza en verdad por medio del entendimiento mutuo, sino que está asegurada por los precios (en el ámbito de la economía) y las regulaciones jurídicas (en la esfera del Estado y la administración). En el supermercado o en el tráfico urbano, por ejemplo, dominan las relaciones mudas con el mundo: el semáforo regula quién puede pasar primero, y el cartel de los precios me informa cuánto me costará el vino.

Ahora bien, si las estructuras de nuestro mundo de la vida y las relaciones sociales establecidas en él están determinadas punto por punto en función de constreñimientos económicos y prescripciones jurídicas (no tiene lugar un acuerdo intersubjetivo acerca de si el correo, la estación de trenes o la tienda del pueblo deben cerrar o no: si no dan ganancias, desaparecen; y muchas veces los –complejos y complicados– procesos de entendimiento mutuo acerca de quién cuida a la abuela o cuándo pueden empezar a fumar o tomar los jóvenes se tornan superfluos debido a las regulaciones legales existentes, etc.), entonces los imperativos sistémicos reemplazan a la acción orientada hacia el entendimiento mutuo; por ponerlo en términos de la teoría de la resonancia, las relaciones mudas con el mundo se convierten en dominantes: "Solo entonces se cumplen las condiciones para una *colonización del mundo de la vida*: los imperativos de los subsistemas autonomizados [...] penetran desde fuera en el mundo de la vida –como señores coloniales en una sociedad tribal– e imponen la asimilación".[141]

139 Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998.

140 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, t. 2, *op. cit.*, pp. 161 y ss.

141 *Ibid.*, p. 502.

Esto puede corroborarse tanto en una escala grande como en una micro, a la luz de ciertas tendencias actuales en las que las concepciones de lo *correcto* ya no desempeñan ningún rol, o uno muy subordinado, en la *praxis* y la acción. Por ejemplo, el hecho de que los salarios de quienes más ganan sean muy superiores a los del trabajador normal no se corresponde con la idea de justicia de casi nadie, pero la brecha entre pobres y ricos sigue creciendo; por otro lado, prácticamente todo el mundo considera incorrecto el crecimiento anual del uso de recursos escasos y de la emisión de gases, pero parece inevitable de cara a los constreñimientos sistémicos al crecimiento económico; y lo mismo ocurre con el aumento constante de la exportación de armamento, que tampoco es correcta de acuerdo con la sensibilidad moral de la gran mayoría. La idea de que el crecimiento constante del Producto Bruto Interno o del volumen total de la economía debería conducir a la superación de la pobreza y la escasez, así como el supuesto de que el incremento de la productividad del trabajo *debería* contribuir a reducir el estrés y aumentar la alegría, en lugar de no ser la causa del aumento del desempleo, resultan en general convincentes; sin embargo, el entendimiento mutuo acerca de estos temas no desempeña ningún rol ni en la economía ni en la política. Y, en fin, tampoco puede ya cuestionarse con buenos argumentos que la invasión de las tropas occidentales a Irak fue incorrecta; sin embargo, esta certeza no tuvo consecuencias políticas ni jurídicas. En el plano macro de la forma de vida moderna, parece que en gran medida los imperativos sistémicos se han autonomizado y que, en el mejor de los casos, la orientación hacia el entendimiento mutuo solo entra en juego cuando se trata de manejar los efectos colaterales. También a partir de Habermas, entonces, puede pensarse una catástrofe moderna de resonancia como un silenciamiento comunicativo del mundo; sin embargo, para él, esta catástrofe aparece más como un accidente evitable que como un destino ineluctable.

¿Acaso Habermas se convierte así en fundador y defensor de una modernidad resonante? Esta conclusión me parece algo apresurada, porque, si se lo analiza mejor, el concepto de resonancia que se desprende de la noción habermasiana de entendimiento mutuo resulta limitado –por no decir deficitario– en dos sentidos: en primer lugar, Habermas solo puede concebir relaciones de resonancia intersubjetivas; las relaciones con las cosas, las plantas, los animales, el propio cuerpo o el mundo son dejadas totalmente de lado. En segundo lugar –y esto es más importante–, se trata de una comprensión de la resonancia reducida a términos cognitivistas; lo que le falta a Habermas es el lado estético, corporal, emocional e incluso erótico de los vínculos responsivos, algo que sí analizan explícitamente Fromm, Marcuse y Adorno. El entendimiento mutuo constituye una relación que se apoya en argumentos y justificaciones racionales; la resonancia, en este sentido, radica para Habermas en el *telos* del lenguaje, y esto, paradójicamente, tiene algo de mudo y frío. Recordemos el diagnóstico

weberiano de la "intelectualización" de las relaciones con el mundo, o el veredicto simmeliano según el cual el habitante de la gran ciudad solo puede reaccionar a los azares y las vicisitudes de la vida con un entendimiento racional –debido a la lentitud de las reacciones emocionales y corporales–, o bien, por último, la desconfianza adorniana por la aprehensión identificadora del lenguaje. A la luz de estos diagnósticos, surge la pregunta acerca de si la descripción habermasiana de la fluidificación comunicativa debe comprenderse como un acontecimiento fundador de resonancia, o bien como parte de un fenómeno refinado de alienación. A pesar del optimismo, entonces, la modernidad defendida por Habermas es, si no muda, al menos bastante pálida.

Justamente esto parece ser lo que percibe su discípulo y sucesor Axel Honneth. En su concepción sociofilosófica, el lazo fundante de relación de la sociedad no es el entendimiento mutuo regido por la razón, sino los vínculos de reconocimiento, que se relacionan con fuertes impulsos emocionales e incluso corporales. De acuerdo con Honneth, no cabe duda de que las relaciones con uno mismo y con el mundo solo pueden ser logradas cuando los sujetos experimentan una resonancia afirmativa y positiva en la forma de una aprobación afectiva y cognitiva; siguiendo a George Herbert Mead y a Hegel, Honneth identifica esta aprobación como *reconocimiento*. Las cargadas relaciones con el mundo en la figura de otros concretos o generalizados son para él, entonces, las que permiten que el sujeto se constituya como tal:

> La conexión que existe entre experiencia de reconocimiento y comportamiento hacia sí mismo resulta de la estructura intersubjetiva de la identidad personal: los individuos se constituyen como personas solo porque, a partir de la perspectiva aquiescente o alentadora de los otros, aprenden a referirse a sí mismos como seres a los que se atribuyen cualidades o capacidades positivas. El perímetro de tales cualidades y, por tanto, el grado de la autorrelación positiva crecen con toda nueva forma de reconocimiento que el individuo puede referir a sí mismo como sujeto. Así, en la experiencia del amor están depositadas las oportunidades de la autoconfianza; en la experiencia del reconocimiento jurídico, las del autorrespeto; y en la experiencia de la solidaridad, finalmente, las de la autoestima.[142]

Para Honneth, entonces, en estas tres formas –el amor o la amistad, el respeto jurídico y la estimación social–, el reconocimiento funda tres ejes de resonancia con el mundo social gracias a los cuales el sujeto puede desarrollar autoconfianza,

142 Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Grijalbo, 1997, p. 209. Traducción ligeramente modificada.

autorrespeto y autoestima; en contraste, las formas correspondientes de desprecio son experimentadas como alienación, y provocadas por la indiferencia o incluso la repulsión, en las formas de la tortura, la violación, la quita de derechos, la exclusión social, el desprestigio y el desdén. Como vimos, en la institución de la *muerte social*, entendida como asesinato por denegación de resonancia, la indiferencia puede volverse letalmente repulsiva.

Desde la perspectiva de Honneth, la historia de la modernidad aparece ante todo como una historia de progreso, en la medida en que va generalizando sucesivamente las oportunidades de reconocimiento igualitario y eliminando las condiciones de desprecio estructural (por ejemplo, la denegación de igualdad de derechos a minorías y mujeres, o las exclusiones y experiencias de desprecio institucionalizadas en términos estamentales). Y, lo que es más, las pretensiones de reconocimiento en las tres dimensiones –amor, derecho y estima social– comienzan a ser diferenciadas recién con el proceso de modernización, con el que se institucionalizan jurídicamente en las esferas de la familia, el Estado y el mercado –tal como fueron concebidas por Hegel–, que hoy en día se han transformado en las instituciones de las relaciones personales, la conformación democrática de voluntad y la acción económica.[143] La sociedad moderna aparece entonces como sensible a la resonancia, no solo porque atiende sistemáticamente a las necesidades de reconocimiento de los sujetos, sino también porque, en la democracia y el derecho (de la sociedad civil), crea foros para articular las pretensiones de reconocimiento, para hacerlas escuchar y luchar por ellas.

Dado que para Honneth las relaciones de reconocimiento preceden a todos los actos de conocimiento y de acción, también interpreta las formas de *reificación* como consecuencias de un "*olvido* del reconocimiento". En este sentido, se acerca bastante a la teoría de la resonancia, sobre todo cuando afirma que el fundamento de la conformación de la subjetividad y de las capacidades de conocimiento y acción radica en una forma de reconocimiento previo, en una actitud empática y afirmativa ante todo lo que puede salir a nuestro encuentro como mundo.

> Tanto las teorías de la psicología evolutiva [...] como los análisis de Cavell sostienen la tesis según la cual en la conducta social del hombre existe una primacía al mismo tiempo genética y categorial del reconocimiento frente al conocimiento, de la implicación frente a la aprehensión neutral de otras personas: sin esta forma de reconocimiento previo, los lactantes no estarían en condiciones de adoptar las perspectivas de sus personas de referencia, y

143 Véase Axel Honneth, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires/Madrid, Katz/Capital Intelectual, 2014.

los adultos no podrían entender las manifestaciones lingüísticas de sus interlocutores.[144]

Cuando esta actitud primaria ante el mundo se olvida a causa de la conformación secundaria y la radicalización de relaciones mudas e instrumentales de cálculo y dominio, tienen lugar procesos de reificación del otro y de uno mismo, tales como los que hoy en día pueden observarse en las prácticas de la prostitución y el tráfico de órganos, o en ciertas condiciones de trabajo: "Allí donde las prácticas del mero observar, registrar y calcular por parte de los hombres y dirigido a su contexto de vida adquieren autonomía sin estar ya encuadradas en relaciones jurídicas, surge aquella ignorancia respecto del reconocimiento previo que ha sido descripta aquí como el núcleo de toda reificación intersubjetiva".[145]

De manera mucho más marcada que en Habermas, estas tendencias aparecen en Honneth como patologías evitables de la modernidad, no como rasgos constitutivos de la misma. Si se entiende el reconocimiento como una forma de resonancia social –en el capítulo VI ya he remarcado las diferencias sustanciales entre ambos conceptos–, entonces con Honneth podría comprenderse la modernidad no como una catástrofe de resonancia, sino más bien como una historia de sensibilización a la resonancia y aseguramiento de ella; sin embargo, tanto para él como para Habermas, solo las relaciones intersubjetivas pueden ser verdaderamente resonantes.[146]

Lo que Honneth pasa por alto es que una relación con el mundo mediada por el reconocimiento no puede ser "sustentable", porque siempre corre el peligro de colapsar: siempre y en todos lados, el reconocimiento social puede no funcionar y convertirse en desprecio; especialmente bajo condiciones *modernas*, se encuentra siempre amenazado. Por eso no es casual que, ya desde el título de su obra principal, Honneth conciba el acontecer del reconocimiento como una "lucha". La lucha, sin embargo, pertenece a la esfera de la repulsión; no es un medio de resonancia, o al menos no lo es cuando están en juego cuestiones existenciales. Lo que Honneth no toma en cuenta, además, es la manera en que la lucha por el reconocimiento se modificó en el transcurso del proceso de modernización. Como intenté mostrar en otro sitio, los sujetos

144 Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 83.

145 *Ibid.*, p. 139.

146 En su pequeño tomo sobre la reificación, Honneth intenta reconstruir la posibilidad de una reificación de las cosas y la naturaleza como una forma de olvido de reconocimiento; sin embargo, en última instancia, esta posibilidad no se apoya en el desprecio de las cosas mismas, sino en el desprecio de la estimación y el significado que ellas tienen para otros; véase *ibid.*, pp. 93 y ss.

tardomodernos no pueden estar seguros en ningún momento de su posición en el mundo y, por tanto, tampoco de la calidad de sus relaciones con el mundo.[147] En las esferas centrales del reconocimiento –tanto en las relaciones íntimas y amistosas como en lo referido a la estima que reciben por su rendimiento profesional o social o por su estatus–, los sujetos se ven constantemente obligados a poner a prueba de manera performativa su dignidad de reconocimiento. La lógica de incremento de la sociedad los constriñe a ingresar en ciclos despiadados e interminables de optimización. La lucha por el reconocimiento está esencial y sustancialmente integrada en la *lucha por el alcance de mundo* y en este sentido es llevada adelante: se trata de una lucha por capital económico, cultural, social y corporal, a lo que, en el siglo XXI, se agrega el capital emocional y el "capital de relación" en general.[148] En la forma de capital, sin embargo, tanto las relaciones con uno mismo como con el mundo son mudas: el capital es algo que se invierte estratégicamente y que se pone a disponibilidad para ser incrementado.

La reificación de uno mismo se convierte así en un presupuesto para obtener reconocimiento en forma de estima y para alcanzar una afirmación de sí. La catástrofe vislumbrada por Adorno, que radica en última instancia en que *nadie es amado lo suficiente* porque "todos pueden amar muy poco", más que achicarse se agranda: cuanto más dura y generalizada se torna la lucha por el reconocimiento, tanto menores son las perspectivas de lograr relaciones resonantes con el mundo porque, como ya argumenté, la resonancia no es algo por lo que se pueda luchar.

Una vez terminado entonces nuestro recorrido a través de estos diagnósticos de la modernidad –casi en su totalidad masculinos y occidentalizantes–, pueden formularse tres conclusiones: en primer lugar, tal como lo dejan claro las concepciones de Habermas y Honneth, relatar la historia de la modernidad como historia de una catástrofe de resonancia es unilateral y simplista. Probablemente, esto se deba a que hasta hace muy poco tiempo –esto es, hasta la intervención de autoras como Judith Butler, Nancy Fraser, Seyla Benhabib, Eva Illouz y Rahel Jaeggi–, la tradición de la filosofía social crítica ha representado la perspectiva del "gran ego" masculino solitario, que está sometido a las presiones en la modernidad y que pierde de vista la historia de la sensibilización y la capacitación para la resonancia. Por lo tanto, en el próximo capítulo intentaré contar una *contrahistoria*, para poner en evidencia que la modernidad

147 Hartmut Rosa, "Von der stabilen Position zur dynamischen Performanz. Beschleunigung und Anerkennung in der Spätmoderne", en Rainer Forst *et al.* (eds.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2009, pp. 140-172.

148 Al respecto, véanse los trabajos de Eva Illouz; por ejemplo, *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Katz, 2007.

es las dos cosas a la vez: una tremenda sensibilización a la resonancia y una catástrofe de resonancia.

Sin embargo, para definir adecuadamente el vínculo de estos dos aspectos y la dinámica de su desarrollo, es necesario un diagnóstico más exacto de las causas de aquello que en las teorías expuestas se denuncia como frialdad, desencantamiento, reificación y alienación. Si bien todas estas teorías coinciden en que la modernidad esconde un considerable potencial para la realización de este tipo de vínculos mudos con el mundo –y quizás también para su totalización–, el análisis de sus causas y dinámicas impulsoras es sorprendentemente impreciso; esta es la segunda conclusión que puede extraerse de mi reconstrucción de la "historia subterránea" del pensamiento catastrofista occidental. En lo fundamental, la Teoría Crítica no ha ido en esto más allá de Marx y Weber, quienes localizaban el núcleo de los fenómenos de reificación en la lógica propia de la valorización del capital y en un proceso generalizado de racionalización. Por eso, en la cuarta parte de este libro, buscaré identificar, como denominador común por detrás de ambas tendencias y como "protofundamento" de los fenómenos de alienación que se analizaron aquí, una forma de relación con el mundo que se ha vuelto predominante: el vínculo con el mundo que apunta a la ampliación del alcance, orientado a convertir el mundo en alcanzable y disponible, e inscripto simultáneamente en las instituciones técnicas, económicas, jurídicas y científicas de la modernidad.

Sin embargo, lo que podemos aprender de la tradición de la Teoría Crítica es, sobre todo, a reconocer la tendencia presente en la modernidad a naturalizar este vínculo específico con el mundo de la ampliación del alcance, esto es, a convertirlo en segunda naturaleza, de manera que este vínculo aparece de suyo como la forma normal, primaria y comprensible de relación con el mundo. El hecho de que no lo sea, es decir, el hecho de que aquí radica un desconocimiento fundamental de la *conditio humana*, solo puede entenderse –o, mejor dicho, vislumbrarse– si se conserva una cierta sensibilidad para otras posibles relaciones con el mundo. Los pensadores abordados aquí, sin excepción, han esbozado concepciones opuestas de este tipo, a menudo de forma más "murmurada" que argumentativa, insistiendo en la posibilidad de otras formas de relación. Sin embargo, en última instancia, no queda del todo claro cómo serían estas tendencias opuestas: *formas de relación miméticas, carismáticas, auráticas, eróticas u "orgánicas" son posibles*, este es el mensaje que gritan de manera casi desesperada. En Honneth y en Habermas, estas formas de relación toman la forma de vínculos orientados al entendimiento mutuo y al reconocimiento; pero, como ya vimos, el reconocimiento y el entendimiento mutuo no alcanzan para producir relaciones logradas con el mundo. La tercera conclusión, por tanto, es la siguiente: la aspiración fundamental de la Teoría Crítica no consiste en demostrar una vez más la reificación y la alienación. Antes bien, radica en la tarea de

desarrollar el concepto de una forma de existencia no reificada que pueda albergar y recoger en sí, de manera consistente, los potenciales esbozados y esperados de las relaciones miméticas, auráticas, eróticas o carismáticas. Este es el deseo y el objetivo de la teoría de la resonancia que desarrollo en este libro.

XI
La modernidad como historia del aumento de la sensibilidad a la resonancia

Según la conclusión del capítulo anterior, la angustia fundamental de la sociedad moderna consiste en el temor a que el mundo se enmudezca, se petrifique y se nos aparezca como carente de relación u hostil; en otras palabras, se trata del temor a que la principal experiencia del mundo, o incluso la única, sea la de una existencia atomizada y monádica como la que puede encontrarse –quizás en su variante más radical– en *Final de partida* de Beckett. Sin embargo, esta *angustia* fundamental se contrapone a una *promesa* fundamental, a una gran esperanza del mismo tipo: la promesa de un *mundo que canta*, que podemos hallar formulada de la manera más sucinta e impresionante posible en el poema "Varilla de zahorí", de Joseph von Eichendorff.[1]

El proyecto de la modernidad bien puede estar determinado por la estrategia de la ampliación del alcance de mundo, pero está motivado por la esperanza de la asimilación transformadora del mundo: la promesa implícita en la idea moderna de la libertad es que *podemos adentrarnos en el mundo para encontrar el lugar que "nos hable", sentirnos en casa en él y hacerlo propio*. "Encontrar nuestro lugar" significa establecer relaciones vivas en todas las dimensiones: el lugar físico que puede convertirse en nuestra patria, la profesión, el compañero o compañera de vida, las prácticas estéticas, religiosas y políticas, y la comunidad de concepción del mundo política, religiosa o de otro tipo. Todo el vocabulario psicoemocional de la modernidad vive de esta promesa. Los sujetos tardomodernos en especial buscan constantemente comprender sus sentimientos, sentir sus cuerpos, establecer relaciones armónicas con su familia, realizarse profesionalmente, desenvolverse artísticamente y avanzar espiritualmente. Así, en todas las facetas de su vida se encuentran a la búsqueda de relaciones responsivas y de experiencias de resonancia. Aquellos diagnósticos de la modernidad que solo ven en ella el avance de procesos de reificación deben al menos poder

1 Véase *supra*, el primer apartado del capítulo VIII.

explicar el surgimiento de esta orientación y sus potencialidades. Aun cuando se la pueda desmitificar como *ideología de la modernidad*, es innegable el hecho de que esa ideología ha influido de manera decisiva en las prácticas culturales cotidianas y en las autocomprensiones y proyectos de acción de los sujetos desde el siglo XIX. La modernidad no solo es una era reificada y alienada en un grado sin parangón; también tiene una sensibilidad sin precedentes a la resonancia. ¿Cómo surgió esta sensibilidad?

Si consideramos bajo su aspecto genético los ejes de resonancia analizados y discutidos en la segunda parte de este libro, salta a la vista que estos han adquirido sus cualidades específicas de resonancia, casi sin excepción, hacia fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. En este proceso ha desempeñado un rol decisivo aquel complejo de convicciones, instituciones y prácticas que se concentran en la tradición romántica.

La representación de un mundo hablante y responsivo que se encuentra en "Varilla de zahorí" de Eichendorff constituye uno de los momentos fundantes e inspiradores del Romanticismo; y subyace también a la concepción de Novalis de un "idealismo mágico", y a la "poesía universal progresiva" que Friedrich Schlegel formula en el 116 de los famosos fragmentos del "Athenaeum".[2] "El hombre no es el único que habla — también habla el universo — todo habla – lenguajes infinitos", dice Novalis,[3] y Hans Blumenberg constata consecuentemente: "La universalidad del Romanticismo se basa en la imagen de que 'todo habla por sí mismo cuando no se le niega la escucha'".[4] Ahora bien, el mundo es *escuchado* no por el científico analítico, sino por el "auténtico enamorado":[5] el mundo canta cuando el ser humano "se enciende" por él. Así se desarrolla en la modernidad la representación (reducida, si se la compara con las pretensiones universales de Novalis o Schlegel) de que debemos encontrar *el lugar o el segmento de mundo correcto* con el cual podamos entablar una relación interna.

Así, el "modelo romántico" se convirtió en una influencia para el estilo de las esperanzas y las nostalgias de resonancia, y, al mismo tiempo, para los miedos a la pérdida de resonancia propios de los conceptos modernos de la amistad y el amor; y es también fundamental en la concepción del sentido del arte, la música y la estética en la relación con el mundo y la vida práctica, en la experiencia moderna de la *naturaleza* y, de varias maneras, incluso en lo que refiere

2 Friedrich Schlegel, "Fragmentos del 'Athenaeum'" en Fredrich Schlegel, *Fragmentos. Sobre la incomprensibilidad*, Barcelona, Marbot, 2009, p. 81.

3 Novalis, *La encyclopedia. Notas y fragmentos*, Madrid, Fundamentos, 1996, p. 135; recuérdese también su exigencia de que el "mundo debe ser romantizado" que aparece en los fragmentos de 1799-1800.

4 Hans Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 234.

5 Novalis, *op. cit.*, p. 131.

a la idea de la autorrealización en el trabajo (especialmente allí donde este sigue orientándose en el modelo de la *artesanía*).[6] Además, la sensibilidad y la esperanza de resonancia específicas del Romanticismo se evidencian también en la representación moderna de la *experiencia religiosa*, en la idea de una *crianza* que no adiestre o domestique a los niños sino que les permita desenvolverse, y en los sueños de una *comunidad política* marcada por la participación, la solidaridad, los valores compartidos y una *historia viva*. La modernidad sueña con una relación con el mundo que sea resonante de cabo a rabo, una relación en la cual el cuerpo y la psique, el espíritu y la naturaleza, la historia colectiva y la individual, el individuo y la sociedad superen sus escisiones para entrar en vínculos de correspondencia y relaciones vivas de respuesta.[7] Por lo tanto, comprender la cultura y el movimiento cultural de las sociedades modernas solo como parte de un proceso de reificación, sin tener en cuenta este aspecto complementario, resulta inadecuado. Si se lo tiene en cuenta, rápidamente se pone en evidencia que las prácticas cotidianas de las sociedades tardomodernas están tan marcadas por la añoranza de resonancia como por las tendencias reificantes de la modernidad del incremento. Si bien esta última tendencia marca la pauta, la añoranza de resonancia es la que proporciona la energía motivacional imprescindible para el desarrollo de la sociedad. A continuación, me ocuparé de analizar esta idea, con más precisión y en cada una de las esferas particulares de resonancia.

A menudo se ha señalado que la palabra alemana para 'patria', *Heimat*, remite a una noción específicamente moderna, una noción que señala algo que aparece como siempre ya perdido. Aquí quiero aventurar que lo que esta idea señala es una *forma de relación* específica con un segmento del mundo. Llamamos *patria* al vínculo de resonancia con un trozo del mundo que fue asimilado transformadoramente, con ese lugar en el que *las cosas nos hablan* y nos *dicen algo*: el árbol, el río, la casa, pero también la estación de servicio, las chimeneas de la fábrica y el restaurante de comida rápida.[8] Hablan porque generan resonancias en nuestro propio recuerdo biográfico y con aquellas personas con quienes nos vincula una historia común. Sentimos como patria aquel segmento del mundo que se convirtió en parte de nuestra historia y de nuestra identidad, pero solo podemos experimentarlo como resonante cuando lo percibimos como *otro*,

6 Esto aparece con claridad, por ejemplo, en Richard Sennett, *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009.

7 Me parece que recordar esta esperanza y esta promesa es el gran objetivo de Charles Taylor en libros como *Fuentes del yo*, *La ética de la autenticidad* y *La era secular*; véase al respecto Hartmut Rosa, "Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus", *op. cit.*

8 Al respecto, véase el tratamiento más detallado en Hartmut Rosa, "Heimat im Zeitalter der Gloabalisierung", en *Der blaue Reiter: Journal für Philosophie*, 23, 2007, pp. 19-23.

como separado de nosotros; cuando tomamos conciencia de que no está dado sin más ni es una parte de nosotros, sino que pertenece a un mundo indisponible y cambiante. La patria obtiene sentido solo a partir de la experiencia de una dicotomía entre segmentos del mundo asimilados transformadoramente y fragmentos que nos son extraños e indiferentes. En este sentido, la patria se vuelve resonante cuando aparece como contingente y como algo que siempre se nos escapa, a pesar de estar ligado a nuestra identidad. Por eso, la patria está necesariamente siempre ya perdida; pero en ella nos encontramos con la idea de un mundo *responsivo* y *benevolente*, idea que es muy poderosa en la modernidad. Si se entiende la patria de esta manera –es decir, como un segmento del mundo resonante que fue asimilado transformadoramente–, entonces se la puede desligar conceptualmente de la fijación espacial: pueden convertirse en patria el *bistró* del tren de alta velocidad, la sala de espera del aeropuerto, la cabina del conductor de un camión, un disco de *heavy metal* o una mezquita en cualquier parte del mundo.

Por esta razón, no es casual que el concepto de *patria* –que adquirió importancia en el Romanticismo y desde entonces ingresó en la semántica psicoemocional– capte la quintaesencia de la nostalgia moderna de un mundo resonante, sobre todo como *nostalgia del hogar*, *Heimweh*. Encontramos esta nostalgia en los poemas de Eichendorff, por ejemplo en "Nostalgia del hogar", donde se contrasta paradigmáticamente la nostalgia de un mundo dominado por un único soplar, cantar y apelar entre el espacio, la naturaleza y los prójimos, con la experiencia de una extrañeza entumecida como la que aparece en las obras de Beckett o Adorno.

NOSTALGIA DEL HOGAR

Tú lo sabes; allí en los árboles
Se oculta un encanto,
Y a menudo en la noche, como en los sueños,
El jardín comienza a cantar.

En la noche, atravesando el círculo del silencio
A veces sopla hasta mí,
Entonces, por razones del corazón te llamo,
¡Oh! corazón amigo.

Tan extraños son los otros,
Me horrorizo en una tierra extraña,
Queremos caminar juntos,
¡Dame fielmente la mano!

Queremos ir juntos,
Hasta estar cansados de caminar
Arrodillarnos ante la tumba del padre
Con la vieja canción mágica.[9]

En Eichendorff, y en el Romanticismo en general, *patria* no tiene una connotación "agradable o acogedora", sino que es más bien profundamente ambivalente: la patria puede doler y aparece como lo siempre ya perdido *que nos llama*. Por esa razón, no leo el famoso *dictum* de Ernst Bloch según el cual la patria es lo que está aún por hacerse –esto es, aquel lugar que "para todos parece estar en la niñez pero en el que nadie estuvo", lo cual significa nada menos que la superación de la alienación– como un alejamiento del concepto romántico de patria, sino como su radicalización: el mundo resonante es la promesa de la modernidad, una promesa, sin embargo, que no se cumplió en ningún lugar. Y el instrumento que Bloch propone para asimilar transformadoramente el mundo –a saber, la apropiación democrática, en el sentido analizado en el capítulo VII– fue uno prácticamente desconocido para el Romanticismo.[10]

Bloch refiere a un *brillo proveniente de la niñez*, y la poesía romántica conceptualiza frecuentemente la patria como el paraíso perdido de la infancia. Esta asociación de la patria con la niñez tiene mucho sentido, porque los niños, como argumenté en el capítulo II, son *per se seres de resonancia* que no pueden evitar experimentar el mundo como *responsivo*. La idea romántica de patria señala entonces un modo de relación que los adultos conocen a partir de su niñez, y lo vincula con el lugar (físico) donde esta transcurre. Por supuesto, este lugar no logra cumplir la promesa de resonancia de la modernidad.[11]

9 Jospeh von Eichendorff, "Heimweh: An meinen Bruder" (en Joseph von Eichendorff, *Werke in sechs Bänden*, Bd. 1: *Gedichte, Versepen*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 300-302).

10 "Desde esta perspectiva hay que decir que el hombre vive todavía por doquier en la prehistoria, que todas y cada una de las cosas se encuentran ante la creación del mundo como un mundo auténtico. *La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final*, y empezará a comenzar solo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando aprehendan y se atengan a su raíz. La raíz de la historia es, sin embargo, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que ha brillado ante los ojos de todos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria"; Ernst Bloch, *El principio de esperanza*, Madrid, Trotta, 2007, p. 510. Para un tratamiento detallado e iluminador, véase Paul Sörensen, *Entfremdung als Schlüsselbegriff einer kritischen Theorie der Politik: Ein Systematisierungsversuch im Ausgang von Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis*, tesis doctoral, Jena, 2014.

11 El propio Eichendorff lo formula con toda claridad en su poema "El dorado": "Es de sonidos y aromas / Un lugar maravilloso, / emparrado por abismos silenciosos, /

Si la modernidad les brinda a los sujetos la promesa de un segmento resonante del mundo, pero no puede cumplirla en el mundo ancestral del origen y la tradición, sino que, en una mirada embellecida hacia el pasado, solo puede presentarse –en el mejor de los casos– la apariencia ilusoria de una patria resonante, entonces es lógico que, junto con la nostalgia de una patria (supuestamente) perdida, tome forme la esperanza de un segmento del mundo *cantante y hablante* que pueda conquistarse en el futuro. De hecho, el mundo originario añorado por el Romanticismo y por la cultura moderna no siempre es una esfera de resonancia, sino a menudo también una zona de alienación, incluso radical. La patria aparece entonces como un lugar que no dice nada, desolado, aburrido o incluso rudo, hostil y reticente. Las obras de Thomas Bernhard, por ejemplo, hablan de esto. Consecuentemente, el Romanticismo pone a esta nostalgia junto con *la añoranza de lo lejano*. Se trata del deseo de encontrar en otra parte el lugar prometido, un segmento resonante del mundo, y de asimilarlo transformadoramente a través de la actividad. También para esto ha encontrado Eichendorff, tan influyente en el imaginario colectivo alemán, una expresión poético-lírica adecuada. No solo hace que su protagonista "ocioso" *se aventure en el mundo* para *probar su suerte*,[12] sino que también escribe: "Por arriba de vuestras preocupaciones / Miré desde la montaña al campo / Miles de lindas mañanas / El mundo florecía // ¿Por qué vaciláis de manera desidiosa y tonta? ¡Lo que es bello será tuyo! / El mundo solo finge ser esquivo / Y quiere ser conquistado".[13] En estas últimas líneas puede apreciarse lo íntimamente ligado que está el programa moderno de la ampliación "muda" del alcance de mundo con la esperanza de la resonancia: la ampliación del alcance aparece, ya en Eicehndorff, como una estrategia de búsqueda de resonancia.

En su conocido poema "Nostalgia", Eichendorff se sirve de casi todos los ejes de resonancia de la modernidad (la naturaleza, el arte, la música, la historia, el amor) para adscribirle a *la lejanía* la capacidad de llamar, cantar y soplar:[14]

Nostalgia

Las estrellas parecían tan doradas,
Estaba solo en la ventana

Todos jugábamos allí. // Todos estamos extraviados, / desde que el mundo allá afuera / está enmarañado por mala hierba, / Nadie encuentra su casa. // Pero a veces aparece en sueños, / Como si estuviera lejos en el mar, / y antes en los árboles / susurra como un saludo" (*Gedichte, Versepen, op. cit.*, pp. 357 y ss.).

12 Joseph von Eichendorff, *De la vida de un ocioso*, Santiago de Chile, ZigZag.

13 Joseph von Eichendorff, "Frühlingsmarsch", en Joseph von Eichendorff, *Gedichte, Versepen, op. cit.*, p. 183.

14 Joseph von Eichendorff, "Sehnsucht", en *ibid.*, p. 315.

Y escuché a la distancia
Una corneta de posta en el campo silencioso.
Mi corazón se encendía,
Entonces pensé secretamente:
¡Oh, quién pudiera viajar conmigo
En la magnífica noche de verano!

Dos jóvenes muchachos
Pasaban por la ladera de la montaña,
Los escuché cantar mientras paseaban
A través del paraje silencioso:
De vertiginosos barrancos de piedra,
Donde las florestas murmullan tan imperceptiblemente,
De fuentes, que desde los abismos
Desembocan en la noche del bosque.

Cantaban sobre imágenes de mármol,
sobre jardines, que sobre la roca,
Se cubren de maleza en glorietas amanecientes,
Palacetes al brillo de la luna,
Donde las muchachas escuchan en la ventana
Cuando el ruidoso sonido despierta
Y las fuentes murmullan soñolientas
En la magnífica noche de verano.

La *añoranza de lo lejano* y la *nostalgia de la tierra natal*, entonces, se muestran no solo como melancólicas, sino también como expresiones de una promesa de un segmento del mundo resonante; son imágenes sensibles de una idea: los cantos quebradizos y las superficies duras de la realidad son superables, la asimilación transformadora puede tener lugar. El proceso de individualización tan característico de la modernidad, que conduce a que las situaciones vitales individuales se diferencien cada vez más (de manera que los sujetos se distinguen de modo cada vez más pronunciado en lo que refiere a la profesión, la educación, las orientaciones políticas y religiosas, el estilo y el modo de vida, las preferencias estáticas y corporales, etc.), se encuentra motivado culturalmente por la promesa de que cada uno puede encontrar su propio lugar de resonancia –y tiene derecho a ello–. Esta promesa significa algo más, y diferente, que una mera libertad (negativa) y una autonomía, porque no se trata solamente de que los individuos obtengan más *libertad de movimiento*, sino también de que encuentren su contraparte adecuada: el segmento del mundo hablante o cantante.

La patria protectora, la distancia atractiva: a pesar de que en este punto no podré brindar pruebas empíricas duras, me parece evidente que la cultura cotidiana moderna evoca y reproduce sin cesar estas dos promesas: las tiendas de "hágalo usted mismo", los mercados de artesanías, las tiendas de flores y las casas de muebles nos permiten hacer hablar a nuestro hogar; las agencias de viajes y la inmobiliarias, en cambio, nos dicen que el mundo canta *en otro lugar*; y, en un plano secundario, todos los libros sobre la patria y la añoranza de lo lejano, así como los documentales de emigrantes y las películas sobre la tierra natal, sugieren que esos segmentos del mundo responsivos sin duda existen.

Ahora bien, la esperanza de encontrar un segmento del mundo de este tipo o, mejor aún, de entrar en un vínculo de resonancia con un segmento del mundo, no se limita de ninguna manera al espacio físico, sino que se extiende también al mundo social. Así, el *¡Encuentra tu patria!* como imperativo de la modernidad quizás ante todo signifique lo siguiente: *encuentra personas con las cuales puedas entrar en un vínculo de resonancia*. La inserción social de los sujetos ya no está dada *a priori* por normas estamentales, ni por determinaciones tradicionales o convencionales como, por ejemplo, los matrimonios concertados. Antes bien, la idea de que esta inserción queda en la libertad del sujeto constituye la base psicosocial y psicoemocional de la asociación social en el ámbito privado; el individuo tiene la tarea de buscar y encontrar amigos y un compañero íntimo que quieran y puedan entrar con él en un vínculo de respuesta afirmativo, productivo y constante. El amor y la amistad cambian su forma en la modernidad, en la medida en que son concebidos sin rodeos como relaciones de resonancia y pasan a convertirse en una tarea social del individuo.

La sociedad moderna, por lo tanto, se caracteriza por exigir de sus miembros que se muevan por el espacio social como *sismógrafos de resonancia*, entablando lazos sociales allí donde tiene lugar un diálogo o una comunicación recíproca, allí donde surge una "chispa". Las relaciones sociales (privadas) más íntimas se ven liberadas (al menos idealmente) de normas y reglas estamentales, rituales, cortesanas o religiosas, y pasan a ser concebidas como relaciones de resonancia. El hecho de que las personas tardomodernas tiendan a entrar en relaciones de pareja y amistad con quienes son iguales, y no con "otros" (en términos culturales, de ámbito de pertenencia o de posición en la estructura social) no necesariamente contradice el criterio de la resonancia: esperan establecer relaciones logradas con sus similares y se sienten convocados por ellos.[15] En términos de

15 Esto no deja de ser válido a pesar de que esta tendencia de los ámbitos y estratos sociales también es un signo de que –al menos "por detrás de las espaldas de los actores"– las amistades y las parejas también siguen la lógica de la acumulación de capital y de la exclusión social que resulta de ella. Al respecto, véase, por ejemplo, Thomas Klein (ed.), *Partnerwahl und Heiratsmuster: Soziostrukturelle Voraussetzungen*

un diagnóstico, sin embargo, este comportamiento podría leerse como un indicio de que los sujetos tardomodernos evaden la alteridad genuina: buscan lo armónico y consonante y evitan lo disonante, al precio por supuesto, de confundir resonancia con armonía y perderse por lo tanto la posibilidad de una asimilación transformadora. Tal como los depresivos que mantienen impecables sus apartamentos, al comportarse así los sujetos tardomodernos corren el riesgo o de moverse en mundos circundantes *bellos* pero que no les *hablan.*

Al margen de ello, aquí es preciso señalar que los conceptos y las prácticas de la amistad y el amor se configuraron sobre todo durante los siglos XVIII y XIX, en la época del *Sturm und Drang*, el sentimentalismo y el Romanticismo, y que han servido para calibrar la estructura psicoemocional de la subjetividad moderna hacia la resonancia. En el capítulo VII ya vimos que los conceptos de amistad y amor, entendidos como *consonancia de dos almas* en el sentido de una *afinidad electiva*, constituyen ejes cardinales de resonancia para los sujetos modernos. Aquí, por lo tanto, basta con enfatizar dos puntos: en primer lugar, que las prácticas ligadas a estos conceptos cargan de una promesa de resonancia a las relaciones horizontales con el mundo; y, en segundo lugar, que son característicamente *modernas*. Así como la idea de la patria (ancestral o nueva) expresa la esperanza de que un lugar o un segmento espacial específico nos acoja y nos hable en el medio de un mundo que, por lo demás, es experimentado como extraño, rudo y repulsivo, las representaciones modernas de la amistad y el amor albergan la esperanza de que podamos encontrarnos con otros sujetos que hagan más fluida, en un sentido bastante literal, nuestra relación con el mundo.

Uno de los tantos ejemplos literarios que lo ilustran es un pasaje del ya citado *Anton Reiser*, de Karl Philipp Moritz, que puede leerse tanto como una obra del sentimentalismo (coloreada por elementos pietistas) como un enfrentamiento crítico con este. El protagonista relata allí cómo, mientras se encontraba en un estado de "la más negra melancolía" y de un odio extremo por el mundo y la humanidad –es decir, en un estado de alienación radical–, el encuentro amigable con un joven le abrió instantáneamente un eje de resonancia que se mueve sin duda en el terreno limítrofe entre la amistad y el amor:

> Así pensaba yo mientras caminaba, y una oscura tristeza inundaba mi alma, cuando de pronto apareció un joven delante de mí. Sus ojos denotaban amistad. Su dulce mirada hablaba de sensibilidad. Quise salir corriendo. Pero él tomó mi mano con tanta confianza, que me detuve. Me abrazó, lo abracé: nuestras almas se confundieron. Y en torno a nosotros el Elíseo.[16]

---

der Liebe, Opladen, Springer, 2001; y Jörg Rössel, *Sozialstrukturanalyse: Eine kompakte Einführung*, Wiesbaden, VS, 2009, sobre todo pp. 335-358.

16 Karl Philipp Moritz, Anton Reiser, Madrid, Pre-Textos, 1998.

Mi afirmación de que la modernidad no debe entenderse solo como una catástrofe de resonancia sino también como un proceso sin parangón de incremento de la sensibilidad a la resonancia puede explicarse mejor, en términos históricos, a la luz del sentimentalismo europeo de fines del siglo XVII y comienzos del XIX. La estructura fundamental de la subjetividad que seguirá siendo crucial hasta la tardomodernidad encuentra allí –de manera en parte exagerada– su primera expresión característica. En este sentido, es paradigmática la literatura "sensible" de esa época, entre la que se cuentan las novelas de Jean-Jacques Rousseau como así también *El viaje sentimental* de Laurence Stern[17] o el *Werther* de Goethe. En las prácticas culturales desarrolladas a partir y en torno a estas obras, se ponen de manifiesto nítidamente los ejes de resonancia de la modernidad. Las asociaciones y cultos de la amistad, las experiencias de estrecho contacto con la naturaleza y, por último, la lectura apasionada de novelas, constituyen el triángulo constitutivo de la cultura del sentimentalismo, que pone a la resonancia anímica con el mundo en el centro de la relación subjetivo-burguesa con el mismo.[18]

Pensemos, por ejemplo, en las ideas de Rousseau y Diderot, para quienes *existir* no significa pensar o actuar, sino *tener sensibilidad, sentir* y *percibir*;[19] o en la teoría escocesa del *sentido moral*, defendida por Lord Shaftesbury o Francis Hutcheson;[20] y en las ideas de Klopstock, Lessing y Herder, también en línea con el pietismo y el sentimentalismo. Todas estas posiciones convergen en la idea de que la sensibilidad o, mejor dicho, la interacción anímica con el mundo (con la literatura, la naturaleza, los seres queridos y los amigos), no debe entenderse como un instrumento para el *mejoramiento* moral o religioso o para el éxito económico, sino que constituye el objetivo final de la existencia.[21] En

17 Véase, por ejemplo, Peter Uwe Hohlendahl, *Der europäische Roman der Empfindsamkeit*, Wiesbaden, 1977, y Gerhard Sauder, *Empfindsamkeit*, 3 tomos, Stuttgart, Metzler, 1974-1980.

18 Véase Josef Fürnkäs, *Der Ursprung des psychologischen Romans: Karl Philipp Moritz' 'Anton Reiser'*, Stuttgart, 1977, pp. 94-100.

19 "Existir para nosotros, es sentir", dice Rousseau, mientras que Diderot acuñó la fórmula decisiva del "sentimiento de la existencia" (véase al respecto Gerhard Sauder, *op cit.*, t. 1, pp. 91 y 215). De esta manera, al *cogito ergo sum* de Descartes se le contrapone un "siento, luego existo" o, en términos de la teoría de la resonancia, un "entro en resonancia con el mundo, luego existo".

20 Al respecto, véase Mark-Georg Dehrmann, "Moralische Empfindung, Vernunft, Offenbarung. Das Problem der Moralbegründung bei Gellert, Spalding und Mendelssohn", en Sibylle Schönborn y Vera Viehöver (eds.), *Gellert und die empfindsame Aufklärung: Vermittlungs- Austausch- und Rezeptionsprozesse in Wissenschaft, Kunst und Kultur*, Berlín, ESV, pp. 55-57.

21 Véase Gerhard Kaiser, *Geschichte der deutschen Literatur*, t. 3, *Aufklärung, Empdindsamkeit, Sturm und Drang*, Múnich, UTB, 1979, pp. 33-39.

este sentido, no es casual que las *lágrimas* se hayan convertido prácticamente en un medio de comunicación: para los sentimentalistas, aparecen como la expresión de una reacción adecuada con el mundo, puesto que indican resonancia anímica.[22] Así como Beckett y Adorno concibían la existencia moderna como alienación radical, desde esta perspectiva la resonancia se muestra como la visión última de la existencia.

Lo que sobre todo la crítica ilustrada a la "sensiblería" le reprochó al sentimentalismo desde el comienzo, y con razón, fue que el culto de la sensibilidad, en todas sus variantes, termina convirtiéndose en conmoción sentimental; en primer lugar, porque (también debido a razones políticas) no conoce la experiencia de la autoeficacia, de la acción activa; y, por otro lado, porque pone el énfasis en la "afinación anímica" –en los términos de Plessner– y en la reflexión sobre esta afinación, pero *no* en el encuentro irritante con un otro, de manera que la resonancia es más bien simulada que experimentada. Según estos críticos, cuando la conmoción anímica es buscada como fin en sí mismo y no resulta del encuentro con el mundo, no es más que una extravagancia patológica, una hipocresía afectada, que lleva a esa pasividad e hipocondría que ellos observan en los lectores de novelas.[23]

Quizás también como reacción a esto, hacia la misma época se conformó una forma de sensibilidad a la resonancia muy relevante en términos sociopsicológicos, que influyó en el Romanticismo y en el psicoanálisis, y que sigue teniendo efectos en la cultura de la tardomodernidad. Me refiero al interés por el "alma" o, mejor dicho, por los vínculos de resonancia entre alma y mundo y, sobre todo, por el movimiento intraanímico. Este interés tiene su raíz en el pietismo, que se pone a sí mismo la tarea de explorar, de la manera más precisa posible, todas las excitaciones anímicas en sus causas y efectos; su interés en la cualidad de las sensaciones no es un interés por las *relaciones con el mundo*, sino más bien por los temples anímicos y las estructuras profundas de la psique. Las formas modernas de la autobiografía y la novela autobiográfica surgen, en parte, de los diarios pietistas, dedicados a la observación profunda y constante de la propia alma.[24] Contribuyen a la conformación de la configuración característica de la *interioridad* moderna, que hace de la resonancia anímica o psíquica el indicador más importante de una vida lograda. Como señala Charles Taylor, la

22 Lothar Müller, "Herzblut und Maskenspiel: Über die empfindsame Seele, den Briefroman und das Papier", en Gerd Jüttemann *et al.* (eds.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 273.

23 Al respecto, véase el exhaustivo tratamiento de Wolfgang Doktor, *Die Kritik der Empfindsamkeit*, Berna, Peter Lang, 1975.

24 Klaus-Detlef Müller, *Autobiographie und Roman. Studien zur literarischen Autobiographie der Goethezeit*, Tubinga, De Gruyter, 1976.

idea de que somos "seres con profundidad interna" es una representación que surge en el sentimentalismo y el Romanticismo, y que codetermina de manera decisiva la relación con el mundo de los sujetos modernos.[25]

De esta idea, y del interés del sentimentalismo y el pietismo por la *investigación de la experiencia y el alma*, surgieron los impulsos fundamentales que luego, en la tradición del psicoanálisis fundada por Freud, darían forma a una suerte de "sonda de eco" de resonancia intraanímica. No es casual que la resonancia se haya convertido en un concepto central de la *praxis* psicoanalítica; con el psicoanálisis, la exploración sistemática de resonancias psíquicas y biográficas entró de lleno en la modernidad. El objetivo de la *praxis* psicoanalítica es hacer audible la *voz* del sujeto, también y sobre todo allí donde es disonante y polifónica, y se sirve para ello de un sistema profesionalizado de resonancia entre el terapeuta y el paciente.

La "utopía de resonancia" del sentimentalismo fue demasiado simplista y armónica, y durante el siglo XIX fue perdiendo poco a poco su influencia. Sin embargo, las formas de *praxis* cultural y de subjetividad reflexiva que se conformaron como resultado de la interacción de los impulsos ilustrados, sensibles, románticos y clásicos siguen siendo, hasta el día de hoy, elementos fundadores de orientación y rectores de la acción. Las ideas tardomodernas acerca del amor, la amistad, la literatura, el arte, la naturaleza y la psique humana siguen estando marcadas por las sensibilidades y las demandas de resonancia que se conformaron hace más de dos siglos. Esto no solo es válido para Occidente, como puede confirmarse a la luz de la producción y recepción de las películas de *Bollywood*. En lo que respecta a la cultura de los sentimientos, el comportamiento de consumo y las autocomprensiones subjetivas, las sensibilidades mencionadas son las dominantes, al menos en las grandes ciudades del mundo.[26]

25 Charles Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*; véase al respecto Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, *op. cit.*, pp. 351-366.

26 Véase también Collin Barnsley Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Ideas, 1987, así como los trabajos de Eva Illouz, especialmente: *Intimidades congeladas*, *op. cit.*; *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*, Buenos Aires, Katz/Capital Intelectual, 2012; *El consumo de la utopía romántica*, Buenos Aires, Katz, 2009.

XII
Desiertos y oasis de la vida. Las prácticas cotidianas modernas interpretadas en términos de la teoría de la resonancia

Como producto de la sensibilización a la resonancia –reconstruida en términos históricos en el capítulo anterior–, los vínculos de los sujetos tardomodernos con el mundo se encuentran marcados por un proceso de *estetización*, *psicologización* y *emocionalización* de las relaciones y sus prácticas cotidianas, que va de la mano con una tendencia a la *comercialización*.[1] A cada paso, le exigimos al mundo en el que nos movemos y a las cosas con las que nos rodeamos *nos interpelen*: cuando vamos al cuarto de baño luego de despertarnos, queremos que los objetos, los estantes, las aromas y colores *nos hablen*; además, queremos escuchar música que *nos atraiga* para luego disfrutar de un desayuno que también *nos diga algo*, etc. La relación de esta actitud ante el mundo con una representación de resonancia puede observarse especialmente en los vínculos familiares: la interacción familiar esperada o deseada en la mesa del desayuno se encuentra bajo el primado de la exigencia de resonancia. Los hombres y las mujeres valoran mucho (y se exigen unos a otros) la participación mutua en los mundos internos de cada uno, la reacción y la empatía recíprocas, y, sobre todo, también exigen que la relación con los niños se configure de esta manera. Se han terminado ya los tiempos de la "pedagogía negra", por retomar la expresión acuñada por Katharina Rutschky y popularizada por Alice Miller para denunciar una forma de crianza y educación represivas, definidas por la educación férrea, el orden, la disciplina, el adiestramiento, la dureza y la obligación; hoy se considera que el ideal superior es la conformación de lazos auténticos y sólidos con los niños y la participación empática en su desarrollo interno. Más allá de lo que ocurra en la realidad, puede deducirse que también la concepción tardomoderna de la familia se caracteriza predominantemente por la orientación a la resonancia, como ya se analizó en detalle en la segunda parte del libro.

1 Véase, además de los aportes de Illouz, el estudio de Arlie Hochschild sobre la comercialización de los sentimientos (*Das gekaufte Herz: Die Kommerzialisierung der Gefühle*, Frankfurt, Campus, 2006).

Algo muy similar sucede en las relaciones laborales de los sujetos tardomodernos. Lo que la sociología del trabajo suele abordar con los conceptos de subjetivización del trabajo y de un incremento de las pretensiones de autonomía, autenticidad y creatividad puede comprenderse sin más como la instauración del deseo de resonancia incluso en la esfera del trabajo asalariado.[2] Ambas partes participan de este proceso: los trabajadores esperan tener una ocupación que los interpele, que signifique algo para ellos, en la que puedan desenvolverse de manera autoeficaz; y los empleadores exigen exactamente lo mismo, a saber, que los trabajadores *se brinden* de manera total, creativa y subjetivamente, que se identifiquen con las exigencias de la labor, etc. Al final del día de trabajo, y durante el fin de semana, se encuentran a disposición innumerables libros de autoayuda y diversas plataformas de consejos para *sentir* y *escuchar* la propia "psique" o el "alma", y poder *darles lo que necesitan*; es decir, para establecer un vínculo de respuesta con uno mismo, y crear resonancia entre el cuerpo y el espíritu.

No es un ningún secreto el gran interés que los empleadores tienen por este tipo de sensibilidad de resonancia, puesto que necesitan sujetos de trabajo socialmente empáticos, que sean sensibles a las exigencias de los colegas, los clientes, los temples de ánimo y las atmósferas, y, además, que puedan aportar sus energías físicas y psíquicas y sus impulsos creativos e inspiraciones en el trabajo. En este contexto, Greta Wagner y Sighard Neckel señalaron que el aumento del interés por la prevención y los tratamientos del síndrome de desgaste ocupacional es también completamente funcional a la conformación de sujetos "capaces de rendimiento".[3] El trabajo en equipo y organizado en proyectos, que en muchos campos de la tardomodernidad se ha vuelto la regla, exige estructuras de personalidad resonantes.

A la luz de las historias típico-ideales de Anna y Hannah con las que comenzaba este libro, quedó claro que las expectativas de resonancia acompañan la vida tardomoderna tanto en la esfera familiar como en el mundo laboral, desde que comienza hasta que termina el día. Si no se cumplen –como en el caso de Hannah–, esto provoca un sufrimiento social real. Vale preguntarse aquí, una vez más, si el vínculo con el mundo de la feliz Anna puede comprenderse como resonante en el sentido de la teoría aquí expuesta: ¿la modernidad cumplió su promesa en la vida de Anna? Si la respuesta es *sí*, al menos tendencialmente, entonces pareciera que los diagnósticos de una catástrofe de resonan-

2 Véanse al respecto los textos en Klaus Dörre *et al.* (eds.), *Kapitalismustheorie und Arbeit: Neue Ansätze soziologischer Kritik*, Frankfurt, Campus, 2012, y Axel Honneth (ed.), *Befreiung aus der Mündigkeit: Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt, Campus, 2003.

3 Sighard Neckel y Greta Wagner, "Erschöpfung als 'schöpferische Zerstörung'. Burnout und gesellschaftlicher Wandel", en Sighard Neckel y Greta Wagner (eds.), *Leistung und Erschöpfung: Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*, Berlín, Suhrkamp, 2013, pp. 203-218.

cia no tienen asidero o, incluso, que son erróneos. Por el contrario, si la respuesta es más bien *no*, debería explorarse una vez más –esta vez a la luz de material empírico– por qué fracasa la promesa de resonancia, y qué es lo que enmudece al mundo en medio de estas orientaciones universalizadas a la resonancia.

Desde la perspectiva de una Teoría Crítica como la de Marcuse o Adorno, la respuesta parece clara: los sujetos tardomodernos no experimentan resonancia, sino, en el mejor de los casos, un simulacro de resonancia. Se mueven en una realidad unidimensional, cuyas superficies solo producen efectos de eco que a lo sumo pueden ocultar, trabajosamente y mediante un constante incremento de los efectos, el silencio existencial subyacente, la alienación fundamental. ¿Cómo puede justificarse una tesis de esas características?

Cuando observamos con un poco más de precisión, y a la luz del marco categorial de una sociología de la relación con el mundo, las estrategias cotidianas de aquellos actores que se encuentran bien ubicados en las condiciones tardomodernas de vida, parecen regirse por dos principios *diferentes* que son en principio incompatibles: la ampliación del alcance y la maximización de recursos, por un lado, y el incremento de resonancia, por el otro. Hemos conocido las dos actitudes ante el mundo a través del ejemplo de Adrian y Dorian. A grandes rasgos y de manera estereotípica, la estrategia de la *ampliación del alcance* (la estrategia de Adrian) era la siguiente: a los ojos de los sujetos tardomodernos, los empleos mejor pagados son más atractivos porque obtener un ingreso más elevado *pone más mundo al alcance* o a disposición (podemos viajar en cualquier momento y adonde queramos, comprar lo que queramos, edificar donde queramos, etc.); ir a la universidad es mejor que realizar una tecnicatura porque permite acceder a un segmento más grande de posibilidades profesionales; un apartamento en la ciudad resulta mucho más atractivo que la vida en el campo porque allí *se tiene al alcance* el cine, el teatro, la ópera, el estadio de fútbol, etc.; a pesar de ser también una forma de estrés social, una fiesta de categoría, llena de muchos invitados interesantes, resulta atractiva porque promete una ampliación de la red social de contactos (y, con ello, del alcance social); y tener un teléfono celular de alta gama es deseable porque, en la medida en que vuelve accesible, en todo momento, el saber enciclopédico y las redes sociales, significa tener literalmente el mundo en el bolsillo. A la hora de elegir modelos de computadora, carreras para estudiar o lugares donde ir de vacaciones, por lo general tiene mucha importancia la pregunta acerca de cuáles y cuántos son los segmentos y posibilidades del mundo que en cada caso pueden ser (rápidamente) alcanzados, realizados y puestos a disposición. En suma: "actúa siempre de manera tal que tu alcance de mundo se amplíe" puede considerarse como el imperativo categórico de la toma de decisiones (tardo)moderna.

Esta ampliación del alcance, sin embargo, está correlacionada con una actitud que apunta a poner el mundo a disponibilidad instrumental y que, por lo

tanto, cae en la categoría de las relaciones mudas con el mundo. No es casual que en contextos más pueblerinos o ligados a la idea de "patria", en espacios vitales más tradicionales y abarcables con la mirada, se entablen vínculos más simples, y que el *achicamiento* radical *del alcance de mundo* sea hoy en día la estrategia por antonomasia para volver a entrar *en resonancia consigo mismo y con la naturaleza*: las personas se alejan temporalmente de opciones y accesibilidades para poder encontrarse a sí mismos en consonancia con la vida, ya sea en la soledad de un monasterio, en la selva o en una cabaña en la montaña.

Por lo tanto, como lo ilustra el ejemplo de Dorian, la búsqueda de resonancia es el segundo principio o estrategia de los sujetos tardomodernos: buscan lo que es adecuado para ellos, lo que los emociona, lo que les habla, etc., y sueñan con absorberse en ello sin tener que preocuparse por la ampliación del alcance. Así, la búsqueda de resonancia y la búsqueda de alcance de mundo aparecen como actitudes frente al mundo contrapuestas.

Sin embargo, un análisis más profundo muestra que, en ciertos sentidos, la tardomodernidad se caracteriza por una colonización de la primera actitud por sobre la segunda: como intenté mostrar a lo largo de este libro, la puesta a disponibilidad, el incremento y la acumulación son formas de relación con el mundo que van de la mano con el modo de las relaciones mudas. La resonancia no puede incrementarse ni acumularse y, según su esencia, es el encuentro con algo indisponible que habla con voz propia y que se experimenta como fuente de valores fuertes; así lo sostenía la definición elaborada al final de la segunda parte. Sin embargo, la esperanza y la añoranza de resonancia es un motor decisivo de la aspiración a la ampliación del alcance en el sentido de una maximización de recursos. La promesa de la modernidad del incremento reza: *pon más mundo a tu alcance, así podrás encontrar y apropiarte de una nueva "patria" en la forma de un segmento del mundo hablante*; es en esta transformación de la añoranza romántica de lo lejano en una estrategia de puesta a disponibilidad donde radica el nexo entre ambos principios.

Es decir que la sensibilidad a la resonancia de la tardomodernidad está sujeta a importantes fuerzas de reificación en dos sentidos diferentes: por un lado, la cultura de la tardomodernidad apunta, sobre todo a través de sus tendencias a la comercialización y la mercantilización, a volver disponibles y dominables los efectos de resonancia. *¡Compra resonancia!* es el llamado de atención implícito de casi todas las estrategias publicitarias y ofertas de mercancías: *puedes obtener la frescura de la primavera en la bañadera* (a través de un gel de ducha), *vive la jungla* (en una escapada turística), *despierta las fuerzas de la naturaleza en ti* (con un suplemento vitamínico o un curso de yoga), *conviértete en un buen padre o amante* (lee este libro o inscríbete en aquel curso), *siente la historia en tu piel* (con la tarifa de fin de semana del museo histórico), *déjate avasallar por los músicos más virtuosos y las mejores voces del mundo* (en una de las casas de ópera más bellas de

Europa), *escucha tu cuerpo* (y ven al gimnasio), *encuentra tu alma* (¡por solo 399 euros!), etc. De hecho, la economía mercantil capitalista puede entenderse como un sistema de resonancia gigantesco y totalmente sensible: quienes ofrecen mercancías y servicios intentan reaccionar de manera rápida y precisa a las necesidades, deseos y apetitos de los consumidores, buscan provocar resonancia con sus ofertas; el complejo juego de precios y ganancias constituye así el increíblemente sensible mecanismo de traducción y *respuesta* entre la oferta y la demanda.

Así, la resonancia tiene un precio; y, en la medida de lo posible, se acompaña de una *garantía de cambio o de devolución del dinero*. *Del lado de consumo*, como ya expuse, la economía de la tardomodernidad vive de la transformación del deseo de *relación* o *resonancia* en un deseo de *objeto*, lo cual no significa sino una (aparentemente paradójica) reificación de la resonancia. Esta se vuelve comprable, controlable, disponible, *manipulable* y, sobre todo, *medible*. Como signo característico de esta transformación aparecen entonces por todas partes los intentos de cuantificar la resonancia: en Internet podemos tomar *tests* de orientación política para saber con precisión cuál es el programa que despierta resonancia en nosotros; las pulseras electrónicas del fenómeno del "yo cuantificado" nos informan minuciosamente si estamos o no en resonancia con nuestro cuerpo; el barómetro de relaciones de los tests psicológicos nos revela si nuestra vida privada y amorosa funciona y si estamos en equilibrio anímico; y a partir de la cantidad de amigos o grupos que tengamos Facebook o WhatsApp (y de los *likes* o los *followers*), podemos averiguar si estamos en resonancia social con el mundo, etc. Esto pone en evidencia que la ampliación del alcance se ha convertido en una forma dominante de búsqueda de resonancia.

De esta manera, lo que se deja de lado es la *posibilidad de ser conmovido por el otro indisponible*, con quien entramos en una relación de respuesta que permite y exige la contradicción, que hace posible así una asimilación transformadora, la cual, por su parte, presupone la experiencia activa de la autoeficacia. Cuando la resonancia en este sentido abarcador no ocurre –porque, por ejemplo, la interacción entre sujeto y mundo se agota en un impulso de conmoción o en un efecto de eco generado por una estimulación mercantil–, ya no tiene lugar ningún encuentro: en estos casos, como sostenía la crítica de autores como Joachim Heinrich Campes a la "sensiblería" como variante afectada y exagerada del sentimentalismo, el sujeto y el mundo no entran en una relación recíproca y activa, sino que producen cadenas autónomas de efectos intraanímicos que, siguiendo a Plessner, pueden comprenderse como una conmoción [*Rührung*] sentimentalista.[4] Como

4 Véase Georg Jäger, *Empfindsamkeit und Roman. Wortgeschichte, Theorie und Kritik im 18. und 19. Jahrhundert*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969, pp. 20-27, así como Peter Uwe Hohendahl, *Der europäische Roman der Empfindsamkeit*, Wiesbaden, Koch, 1977, pp. 5 y ss.

consecuencia de la ausencia de resonancia genuina en la forma de una asimilación transformadora del mundo, surge entonces la demanda del *incremento* de los efectos: el siguiente viaje debe ser aún más exótico; la calidad de sonido del equipo de música debe ser aún mejor; la película violenta o pornográfica, aún más brutal. La búsqueda de resonancia resulta, con ello, integrada al principio de orientación de la modernidad del incremento y deja de ser un contraprincipio. Por tanto, *la sensibilidad, la añoranza y la búsqueda de resonancia corren el riesgo de agotarse en efectos de eco*; en este sentido, la persistencia de la orientación a la resonancia no debilita *per se* al pesimismo de la Teoría Crítica.

En contraste, la segunda cara de la reificación de la resonancia atañe a nuestro rol no como consumidores sino como productores o rivales en una sociedad de competencia sin límites. La resonancia se convierte aquí, por un lado, en un medio para el incremento de la capacidad de competencia y, por otro, en un *instrumento* de la ampliación del alcance. El caso más evidente de esta instrumentalización es la ya mencionada exigencia de las empresas (pero también de universidades, hospitales y bancos) de que sus empleados utilicen y apliquen su autenticidad y espontaneidad para lograr *rendimientos* extraordinarios. Por lo general, sin embargo, esto ya no se exige explícitamente: los actores tardomodernos se dieron cuenta hace tiempo de que precisan tener un vínculo resonante con su cuerpo y su psique para ser creativos y capaces de un rendimiento a largo plazo, y de que deben ocuparse de manera resonante de sus colegas, clientes o pacientes para ser exitosos. En las sociedades hoy conocidas como desarrolladas, la preocupación fundamental y la mayor aspiración de los padres es fomentar la capacidad competitiva de sus hijos. Prácticamente desde que nacen (al menos en los estratos medios y altos), comienza una promoción casi despiadada de sus capacidades físicas, psíquicas, musicales, creativas, emocionales y sociales, y la mayoría de los padres conocen solo un miedo: que el niño *se quede atrás* en algún aspecto, o que tenga algún déficit; y, a la inversa, solo un orgullo: *mi hijo está más avanzado de lo que se espera de los niños de su edad*.[5] En este sentido, no se trata de proporcionarle al niño los recursos necesarios para que sea capaz de resonancia, sino de lo contrario: los padres intentan ser resonantes y enseñarles a sus hijos la capacidad de resonancia para que estos puedan participar y salir triunfantes de la lucha por los recursos y el alcance de mundo, *para que puedan encontrar su lugar en él*. La convicción así expresada pone una vez más en evidencia que la promesa cultural de resonancia de la modernidad está fuertemente amalgamada con la orientación estructural al incremento.

5 Quien dude de esto, puede pasar una tarde sentado cerca de los padres en una plaza o un jardín de infantes.

De esta manera, la búsqueda de resonancia se convierte en una estrategia al servicio de la ampliación del alcance de mundo. Incluso cuando van a los oasis de resonancia de la naturaleza, la religión o la sala de conciertos, cuando intentan ser sensibles al mundo y la vida, o cuando quieren sentir pasión por su trabajo (aunque sea con ayuda de estimulantes varios), los actores tardomodernos lo hacen (también) con plena conciencia –basada en la experiencia– de que así aumentan sus posibilidades de éxito en la lucha competitiva de la sociedad capitalista, en la que no solo están en juego puestos de trabajo y dinero, sino también privilegios, posiciones, amigos, compañeros de vida, estatus y reconocimiento. Solo en los ámbitos en que los sujetos resultan verdaderamente conmovidos por algo, solo allí donde se ponen en juego a sí mismos y están dispuestos a transformarse, solo allí pueden producir rendimientos verdaderamente innovadores y extraordinarios; esto lo saben las empresas (y las escuelas, las universidades y los gobiernos) y los consultores que trabajan para ellas, y también lo saben los individuos.[6] La capacidad de resonancia social y emocional opera así como capital en la lucha competitiva, y, tal como todos los otros tipos de capital, parece estar distribuida muy desigualmente.

Esto conduce a aquello de lo que ya se quejaba Marx: a la forma más radical de autorreificación, en la cual la propia capacidad de resonancia como núcleo de la propia esencia resulta transformada en un medio para la lucha por la existencia, puesta así al servicio de las relaciones mudas con el mundo.

Entendemos entonces de qué manera dos relatos en apariencia incompatibles –la modernidad como *historia de la catástrofe de resonancia* y como *historia del incremento sin igual de la sensibilidad a la resonancia*– pueden existir uno al lado del otro, y porqué ambos son correctos. Del lado del sujeto, el afán por la ampliación del alcance del mundo –como modo mudo de relación con el mundo– está motivado, hecho posible y legitimado por la promesa de resonancia de la modernidad; la esperanza de hacer a hablar al mundo lo impulsa. La orientación a la resonancia se convierte así, de inmediato, en una estrategia de ampliación del alcance. De esta manera, la resonancia tiende a reificarse hacia ambos lados, y se troca en su contrario: es puesta a disponibilidad e instrumentalizada como recurso. En ambos sentidos, deja de definir el modo de relación con el mundo de los sujetos y la sociedad; deja de *ser resonancia*, y se convierte en una fantasmagoría de las relaciones mudas con el mundo. *La resonancia sigue siendo la promesa de la modernidad, pero la alienación es su realidad.*

6 Todo esto lo ha analizado de múltiples maneras la investigación social sobre la gubernamentalidad que sigue a Michel Foucault; véase, por ejemplo, Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt, 2007; véase también Andreas Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität: Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlín, Suhrkamp, 2012.

Para una crítica de las condiciones de resonancia, la pregunta decisiva es si esta historia del triunfo de la reificación en la instrumentalización de la resonancia es toda la historia de la modernidad. En la medida en que le *parece* resonante lo que en realidad *está* alienado, ¿Anna encarna solo el incremento de la infelicidad y la radicalización de un vínculo alienado con nosotros mismos y con el mundo? Esta posición pesimista, al estilo de la vieja Teoría Crítica, me parece insatisfactoria y unilateral. Presupone que el vínculo entre sujeto y mundo puede estar *completamente* reificado. Esto, sin embargo, se contradice con los supuestos teóricos fundamentales del abordaje de la resonancia, que la plantean como un vínculo *primario* con el mundo, mientras que la alienación se presenta necesariamente como un efecto procesual de la socialización y la cultura. Pero también contradice la realidad experiencial de los sujetos. No hay argumentos teóricos ni empíricos que alcancen para sostener que una cierta experiencia estética –digamos, por ejemplo, una puesta teatral de *Viaje de invierno*– no posibilita ninguna resonancia auténtica, ningún encuentro con el mundo, porque fue promocionada y utilizada comercialmente y porque el derecho a asistir a la misma se adquirió como una mercancía. Más allá de su mercantilización, la *experiencia* sigue siendo indisponible. Como sabe toda persona que asiste a conciertos, visita teatros o museos y compra discos o libros, el producto adquirido *puede* o no producir algo en nosotros; pero el precio no desempeña ningún rol en esto. También la escapada turística puede producir un encuentro natural o cultural que tenga como resultado un efecto de resonancia duradero.

Como expuse en la segunda parte, la represión de la orientación a la resonancia dentro de oasis comercializados *dificulta* la manifestación de experiencias resonantes genuinas en todas las esferas verticales, pero no las imposibilita. Esto es válido sobre todo para la experiencia de resonancia horizontal, es decir, para la posibilidades del amor y la amistad. Que nuestro novio o nuestra novia o nuestros hijos sean también, inevitablemente, fuentes de capital social, cultural y emocional (aun cuando no seamos conscientes de ello) no imposibilita que los amemos *realmente*, es decir, que *nos dejemos alcanzar por ellos* y *podamos alcanzarlos*, y que nos transformemos así en algo en común. La resonancia genuina sigue siendo una posibilidad; y esto es cierto incluso en lo que respecta a la segunda cara de la reificación, en la que la resonancia se convierte en una estrategia de éxito. Si bien es cierto que el entusiasmo, la pasión y el compromiso se han convertido en factores de éxito al servicio de la circulación del capital, esto no impide *a priori* que para el trabajador se abran ejes diagonales de resonancia en la confrontación con su material –sea este de naturaleza espiritual, material o social–; esto es, que al panadero la masa le hable; a la maestra, la clase; a la filósofa, el libro; y al jardinero, las plantas. Incluso aquello que comienza como *simulacro* de resonancia puede desembocar, en cualquier momento, en la conformación espontánea de un hilo vibrante.

A menudo las relaciones de resonancia desarrollan un potencial de sobreabundancia: el trabajo mismo (la planta, el niño, el pan, el libro) exige un tratamiento, una forma de confrontación, que se resiste a la lógica del incremento y de la ampliación del alcance. Por supuesto, el margen de maniobra del que disponemos para desarrollar relaciones de resonancia depende de las condiciones institucionales, sobre las que volveré en breve. Hay buenos motivos para suponer que este margen se hace cada vez más estrecho en la tardomodernidad, donde las condiciones de trabajo están en gran medida orientadas hacia la optimización; esto, por su parte, aumenta el sufrimiento de los sujetos, lo cual puede constatarse a la luz del incremento de los trastornos mentales en los lugares de trabajo. También la *indisponibilidad* fundamental de la resonancia queda conservada en el plano de la producción: la comprensión intelectual de que se necesita un "entusiasmo auténtico" no produce este entusiasmo; la intervención estratégica no puede lograr que el trabajo nos hable, y quien tiene una disposición a la alienación no lo puede forzar. En este punto, el vínculo entre las orientaciones hacia la resonancia y hacia el incremento es altamente conflictivo.[7] El constreñimiento al simulacro de resonancia quizá sea uno de los fenómenos más alienados de los mundos de la vida y el trabajo tardomodernos.

La resonancia, entonces, no puede ser mercantilizada y cosificada del todo en ninguna de sus dos caras, y tampoco puede ser puesta a disponibilidad; contiene siempre un momento sobreabundante, que muestra su vitalidad por debajo o por detrás de las relaciones mudas con el mundo. Como señala Fromm:

> Muchos de nosotros podemos percibir en nosotros mismos por lo menos algún momento de espontaneidad, momentos que, al propio tiempo, lo son de genuina felicidad. [...] En todos estos momentos sabemos lo que es un acto espontáneo y logramos así una visión de lo que podría ser la vida si tales experiencias no fueran acontecimientos tan raros y tan poco cultivados.[8]

Si se toman en serio estas reflexiones, entonces se podría dar vuelta, de una manera sorprendente, esta historia de colonización. Desde una perspectiva

7 La interacción entre la orientación hacia la resonancia y la orientación hacia la ampliación del alcance o hacia el incremento se muestra de manera pregnante en el análisis de Weber de las diferentes actitudes de Lutero y Calvino ante el trabajo profesional: mientras que en Lutero este posee claramente los rasgos de la resonancia vertical –la profesión como vocación o *llamado* ("*The Calling*"), como ser *interpelado* en el sentido de una tarea existencial–, en Calvino se convierte en un mero instrumento de la ampliación del alcance al servicio del incremento de recursos o de la producción de riquezas. Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *op. cit.*

8 Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, *op. cit.*, p. 297.

pesimista, ya se mostró que la ampliación del alcance de mundo se ha convertido en un instrumento de la búsqueda de resonancia, así como, a la inversa, la resonancia devino un medio de la ampliación del alcance. Pero a la idea esbozada de una reificación ilimitada de la resonancia puede oponérsele una tesis optimista, según la cual la tremenda ampliación del alcance de la modernidad y su institucionalización de relaciones mudas con el mundo no serían más que un presupuesto para que los individuos puedan desenvolver su sensibilidad a la resonancia y dedicar toda su vida –desde el desayuno hasta la hora de dormir, desde la primaria hasta el asilo de ancianos– a la búsqueda personal de aquella. Por supuesto, esto implica concentrarse solo en los estratos medios de las regiones prósperas del mundo: el hecho de que la mayor parte de la población de otros países y regiones nunca haya podido alcanzar el "lujo" de la orientación hacia la resonancia –o que lo haya perdido hace tiempo, porque debe luchar todos los días por la supervivencia física y social– es otra historia, sobre la que volveré más adelante. En este punto lo que me interesa es analizar qué tipo de relaciones con el mundo instaura el capitalismo en aquellos lugares donde produce *bienestar*.

De esta manera, obtenemos dos versiones complejas e incompatibles de la modernidad que intentan conectar la historia de sus orígenes de maneras diferentes y con énfasis contrapuestos: en la variante *pesimista*, lo que triunfa es en última instancia la historia de la catástrofe, que integra sin más la historia de la sensibilización a la resonancia: desde esta perspectiva, la obsesión por la resonancia de la modernidad aparece como la parte más radical de la alienación y, por tanto, de la catástrofe. En la variante *optimista*, en cambio, ocurre lo inverso: el éxito gigantesco de la reificación científica, técnica y económica de la modernidad del incremento crea las condiciones precisas para la sensibilización a la resonancia de los individuos y para el modo correspondiente de relación con el mundo, y de este modo da lugar a los procesos de individualización y subjetivización. En los comienzos del siglo XXI, las exitosas economías del sudoeste asiático y de parte de América del Sur por primera vez estarían haciendo posible que grandes grupos poblacionales puedan desarrollar una orientación de vida sensible a la resonancia en la forma "consumista" presentada más arriba.

El interrogante acerca de cuál de estas dos historias describe mejor el modo dominante de la relación con el mundo en la tardomodernidad no puede contestarse solo por medios teóricos, ya que se trata más bien de una pregunta empírica. A primera vista, parece que el predomino de uno u otro principio es una cuestión de índole personal; esto es, que las relaciones de los sujetos con el mundo dependen de sus disposiciones genéticas o de socialización. Como consecuencia de estas disposiciones, los sujetos establecen relaciones de resonancia (como Anna) o actúan en relaciones predominantemente mudas con el mundo (como Hannah); subsumen sus decisiones estratégicas de búsqueda

de resonancia a la ampliación del alcance (como Dorian) o proceden de manera inversa (como Adrian). En el último caso estarán motivados, al menos de modo latente, por la esperanza de que se les abra un segmento resonante del mundo, lo que intentan asegurarse por medio de un incremento de los recursos (en el sentido del pintor Gustav), posponiendo así la promesa de resonancia a un futuro indeterminado.

Sin embargo, este modo de ver las cosas se sustenta en un grave error individualista que no está a la altura de una *sociología* de las relaciones con el mundo, sino que recae una vez más en una mera *psicología* de dichas relaciones. Como la argumentación desarrollada hasta aquí debería haber establecido, las relaciones con el mundo no son una mera cuestión de representación cognitiva ni se agotan en el espectro temático de la psicología individual; antes bien, constituyen el *a priori* categorial de la existencia social del ser humano. Las relaciones con el mundo son correlato, representación y resultado de formaciones sociales, y están constituidas cultural, institucional y estructuralmente. Por tanto, la amplitud de su posible variabilidad individual está necesariamente limitada en términos históricos.

Al desarrollar el marco conceptual de la teoría de la resonancia, introduje una serie de pruebas que sugerían un desplazamiento estructural e institucional del equilibrio entre la orientación hacia la resonancia y la orientación al incremento, desplazamiento en favor de esta última. Esto produce que, en la cultura de la tardomodernidad, se fortalezca el miedo fundamental al enmudecimiento del mundo y la promesa de resonancia comience a empalidecer. Los implacables imperativos de incremento propios de la modernidad –crecimiento, aceleración e innovación– han cobrado una vida institucional propia, y obligan a los sujetos a agudizar su orientación competitiva, con la mira fija en la acumulación de recursos. Esto va de la mano con una modificación de los patrones temporales de la sociedad, que han pasado a privilegiar de forma sistemática el corto plazo y la rapidez.

Ahora bien, la orientación a la competencia, a la acumulación de recursos y a la aceleración de las interacciones socavan los *presupuestos* estructurales para una asimilación transformadora del mundo, y la disminución de las experiencias de autoeficacia –que está intrínsecamente ligada a estos procesos– conduce a una autopercepción cultural que se corresponde con la concepción weberiana de una "carcasa dura como el acero" que enfrenta a los sujetos con *indiferencia* y a menudo *hostilidad*. La alienación se convierte así en el modo fundamental de la relación con el mundo, y la huida a los oasis de resonancia –el baño perfumado, la sala de cine o los *resorts*– parecen una reacción de pánico frente a esto. Como vengo de sugerir, entonces, las experiencias de crisis predominantes en la sociedad contemporánea –las crisis ecológica, la crisis psicológica y la crisis democrática, y también las tendencias a la crisis en el trabajo y la familia–

pueden interpretarse como síntomas de una crisis de resonancia más general y abarcadora, que resulta de todo esto.

Para avanzar una afirmación de este tipo, sin embargo, no son suficientes las evidencias particulares acumuladas; una tesis así precisa de una fundamentación sistemática a la luz de las relaciones *institucionalizadas* con el mundo de la (tardo) modernidad. Solo con base en ella podrá la sociología de la relación con el mundo convertirse en una crítica de las condiciones de resonancia, de modo que elaborarla de manera condensada será el objetivo de la parte final de este libro.

Cuarta parte
Una teoría crítica de la relación con el mundo

XIII
Condiciones sociales de las relaciones con el mundo logradas y malogradas

1. FACTORES CONTEXTUALES: DE ATMÓSFERAS Y TEMPLES ANÍMICOS

Las resonancias son el resultado y la expresión de una forma específica de relación entre dos entidades; más específicamente, entre un sujeto que experimenta y un segmento del mundo que lo encuentra. Por lo tanto, el carácter resonante o mudo de las relaciones que se conforman en un determinado contexto de interacción depende de las dos cosas: de los estados respectivos del sujeto y del mundo, así como también del vínculo de ajuste entre ambos. Esto sigue siendo válido por más que ni el sujeto ni el mundo estén dados sin más, sino que deban comprenderse ellos también como el resultado de relaciones (de resonancia).

En esta última parte del libro me ocuparé de investigar las posibilidades y los límites de la resonancia en el mundo tardomoderno. Al respecto, es importante señalar que las condiciones socioestructurales y culturales no solo predeterminan qué es lo que puede salir a nuestro encuentro como la *voz responsiva* de un *otro* (o qué permanece o puede volverse inaudible); también contribuyen a determinar la forma fundamental de las relaciones subjetivas con el mundo posibles, es decir, el tipo y el grado de la disposición a la resonancia o a la alienación. Estas relaciones varían mucho según las condiciones contextuales, institucionales y culturales de la acción y el encuentro. Entre estas condiciones también se cuentan –quizás de manera algo sorprendente– factores estructurales como la edad, el género o el nivel educativo, y esto porque, como buscaré mostrar, estas condiciones nunca influyen inmediatamente en las relaciones individuales con el mundo, sino que siempre lo hacen a través de los esquemas culturalmente predominantes de interpretación y acción. A continuación, me ocuparé de investigar de manera separada los tres conjuntos de condiciones mencionados para luego, en el capítulo XIV, llevar la atención hacia un factor central de la determinación de las relaciones modernas con el mundo, esto es, hacia el modo de estabilización dinámica que define a la sociedad moderna. De su lógica de incremento implacable y escalatorio resulta una presión práctica-

mente ineludible a la reificación –es decir, a la instauración de relaciones mudas con el mundo–, a la luz de la cual las tendencias a la crisis de las sociedades tardomodernas pueden comprenderse como crisis generales de la resonancia. La superación de este modo del incremento –como espero concluir con este análisis– constituye entonces la condición para mantener las esferas resonantes y cumplir con la promesa moderna de resonancia.

Como sabemos por experiencia cotidiana, el hecho de que sobrevengan o no relaciones de resonancia allí donde las esperamos o las deseamos depende de una compleja interacción entre una multiplicidad de factores contextuales. Esta puede llevarnos también a tener experiencias resonantes justamente en aquellos sitios donde de ninguna manera las esperábamos: por ejemplo, podemos mantener una conversación conmovedora, en verdad orientada al entendimiento, con nuestro antipático jefe, al que nos enfrentábamos (o eso creíamos) en una actitud puramente estratégica; también puede ocurrir que, a pesar de ser ateos, nos sintamos involuntariamente embargados por un sentimiento religioso; o que un concierto al que solo fuimos por obligación nos emocione hasta las lágrimas, o que nos entusiasme una tarea laboral que nos rehusábamos de lleno a realizar. Todos estos no son para nada escenarios ficticios. La indisponibilidad de la resonancia se pone de manifiesto tanto en estos casos como en los que son diametralmente opuestos –y por cierto más frecuentes–, esto es, en aquellos contextos en que la resonancia no se manifiesta a pesar de que lo habíamos hecho *todo* para que sucediera. El concierto de nuestro músico preferido, que hace meses veníamos esperando, no nos dice nada; el aniversario con nuestra pareja, cuidadosamente escenificado en la playa y con velas, termina en una discusión; el capítulo del libro que más nos entusiasmaba escribir resulta demasiado voluminoso y nos deja sin inspiración, etc.

De hecho, la sobrecarga de expectativas de resonancia parece ser un obstáculo seguro para que se cumplan. Paradójicamente, el intento de controlar todas las condiciones posibles, y de asegurarse de que nada resulte trastornado, termina impidiendo el estado de disposición a la resonancia, porque se corresponde con un modo de relación muda con el mundo que busca poner la resonancia a disposición. La Nochebuena representa, en el puerto de resonancia de la familia, el ejemplo más paradigmático de este fracaso. A la inversa, podemos alcanzar con mayor facilidad un estado de disposición a la resonancia cuando no esperamos *nada* o cuando no esperamos *mucho*: podemos dejarnos llenar por la música, la charla, el atardecer o el trabajo precisamente porque *no* controlamos las condiciones contextuales y no debemos cumplir ninguna expectativa previa. Sin dudas, si estamos embargados por el miedo o el rechazo, ninguna relación de resonancia podrá tener lugar.

Sin embargo, todo esto no significa que no podamos decir nada generalizable acerca de las condiciones contextuales de nuestra acción o de nuestras

vivencias en lo que refiere a la calidad de las relaciones con el mundo. De hecho, el problema de la sobrecarga se cuenta él mismo entre estas condiciones contextuales, y no hay duda de que pueden identificarse otros factores que aumentan o disminuyen sistemáticamente las probabilidades de disposición a la resonancia.

Puesto que los seres humanos son seres corpóreos, sus relaciones con el mundo se desarrollan siempre en un espacio físico y social. Sin embargo, como lo sugiere la raíz musical del concepto de resonancia, estos espacios se diferencian en lo que respecta a sus cualidades resonantes. Desde fines del siglo XVIII, y a partir de la reflexión sobre estas cualidades, se desarrolló un discurso filosófico y psicológico acerca de los conceptos interrelacionados de *temple anímico* y atmósfera, discurso que luego, en el siglo XX, fue retomado por la estética y la fenomenología.[1] Si los sentimientos son algo que se adjudicado en principio a los sujetos, y las atmósferas al espacio (social o físico), los temples anímicos pueden comprenderse como aquello que se extiende o existe *entre ambos*.[2] Los temples anímicos son el componente más básico de la relacionalidad; preceden a la escisión entre sujeto y objeto o entre sujeto y mundo y, por lo tanto, abarcan ambos polos de la relación. Quizás incluso pueda decirse que los temples anímicos constituyen el eje primario de la resonancia entre sujeto y mundo, entre sentimientos y atmósferas; por supuesto, aquí también debe tenerse en cuenta que la relación precede a lo relacionado. Así, por ejemplo, pueden diferenciarse temples lúgubres, amistosos, hostiles, cálidos, fríos, indiferentes, agresivos, tercos, resueltos, melancólicos y alegres, que, como tales, les pueden ser adjudicados tanto al espacio (al paisaje, el clima o el grupo social) como al sujeto mismo.

En este sentido, Ludwig Biswanger y Otto Friedrich Bollnow –siguiendo a aquel– hablan sin rodeos de un "espacio con *temple anímico*":

1 Para una visión de conjunto de la literatura sobre el concepto de *temple anímico* [*Stimmung*], véase, por ejemplo, Hans-Georg von Arburg y Sergej Rickenbacher (eds.), *Concordia discors. Ästhetiken der Stimmung zwischen Literaturen, Künsten und Wissenschaften*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012; también Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt, Königshausen & Neumann, 1995; y Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2000, pp. 193-251. Acerca de la discusión sobre el concepto de *atmósfera*, véase Gernot Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, como así también Andreas Rauh, *Die besondere Atmosphäre. Ästhetische Feldforschungen*, Bielefeld, Transcript, 2012.

2 La diferenciación entre atmósferas y temples anímicos es, sin embargo, motivo de controversia en la fenomenología; véase, por ejemplo, Jürgen Hasse, *Was Räume mit uns machen – und wir mit ihnen. Kritische Phänomenologie des Raumes*, Friburgo, Karl Alber, 2014, pp. 254-256.

> Con este concepto no se le adjudica un alma al paisaje. El mismo refiere al estar atravesado por un contenido de temple anímico que abarca de manera conjunta al ser humano y al mundo. El temple anímico no le es adscripto entonces a la "vida interior" del ser humano, sino que este último es incluido en la totalidad del paisaje, el cual, por su parte, no es algo que exista separado del ser humano; por el contrario, remite a él de una manera específica.[3]

Bollnow deriva de esto una *unidad originaria* entre el "ánimo humano y el mundo que lo rodea" y subraya:

> El gran significado filosófico del temple anímico radica justamente en que, por detrás de la separación entre sujeto y objeto, tan obvia para la conciencia teórica, este se remonta a un estrato en el que ambos se encuentran en una unidad originaria. Vuelve visible un subsuelo que se ha vuelto invisible (aunque no ineficaz) para la actitud teórica y que no puede ser descubierto en tanto se siga partiendo de esa actitud.[4]

Sin embargo, esta me parece ser una mala comprensión de la naturaleza del temple anímico y de la relación humana con el mundo: en el temple anímico se pone de manifiesto no la *unidad* del ser humano y el mundo o del sujeto con el objeto, sino su *relacionalidad* originaria, primaria y basal.

En efecto, contra lo que supone Bollnow, Heidegger no subraya una "*unidad* en términos del temple anímico entre mundo interior y exterior",[5] sino que, en su definición del temple anímico como "existenciario fundamental"[6] o como "modo de ser originario del *Dasein*", lo comprende como una manera de *ser en el mundo* y, por tanto, como relacionalidad. Según Heidegger, el temple anímico:

> No viene ni de "fuera" ni de "dentro", sino que como modo del "ser en el mundo" emerge de este mismo. [...] *El temple anímico ha "abierto" en cada caso ya el "ser en el mundo" como un todo y hace por primera vez posible un "dirigirse a..."* [¡sic!]. El ser en un temple anímico no se refiere primariamente a lo psíquico, no es ningún estado interno que se exterioriza de un modo enigmático y destiñe sobre cosas y personas.[7]

3 Otto Friedrich Bollnow, *op. cit.*, pp. 39 y ss.; véase Ludwig Biswanger, "Das Raumproblem in der Psychopathologie", en *Zeitschrift für Neurologie*, nro. 145, 2001, pp. 598-647.

4 Otto Friedrich Bollnow, *op. cit.*, p. 40.

5 *Ibid.* El resaltado es mío.

6 Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*

7 *Ibid.*, p. 154 (traducción modificada).

En un artículo de 1911, Moritz Geiger ya había comprendido de manera mucho más clara y articulada que Heidegger el carácter del temple anímico como una relacionalidad que resulta de la interrelación entre a←fecto y e→moción, entre conmoción y autoeficacia o espontaneidad, y que, según su esencia, es un fenómeno de resonancia que no permite que se fusionen los polos de sujeto y objeto, sino que los pone en una relación recíproca o de respuesta. "Entre mi temple anímico y el carácter del paisaje hay un eterno ida y vuelta que dificulta la escisión de ambos momentos en el análisis psicológico" escribe Geiger,[8] y en otro sitio agrega:

> [La] atmósfera o el temple anímico que sale del objeto y la que se produce espontáneamente en mí son una única vivencia. El mismo temple anímico parte de dos extremos diferentes. Le pertenece al objeto y proviene de la espontaneidad del yo. El objeto y yo *somos uno para mi vivencia* [...]. El temple anímico que parte del objeto es el estado inmediato, que hallo sin hacer nada; es lo fijo e inmodificable. La revivencia del temple anímico del objeto va acompañada de la conciencia de la actividad; precisa siempre de un impulso renovado para generar este estado espontáneamente y también para revivirlo como algo que sale del objeto.[9]

Si se toman seriamente estas reflexiones, se advierte que el modo de relación dirigida hacia el mundo, que puede ser vivida como muda o como resonante, se conforma recién en un segundo plano, apoyándose en un vínculo preconsciente, fundamental e ineludible de resonancia primaria, que se manifiesta en el fenómeno del temple anímico: en un entorno experimentado como hostil o indiferente, o en un temple anímico agresivo, depresivo u opresivo, no pueden conformarse relaciones de resonancia con seres humanos o cosas concretas; no pueden activarse ejes de resonancia horizontales, diagonales ni verticales. Sin embargo, ese tipo de temples anímicos –también, por ejemplo, la concentración y la tensión nerviosa– bien pueden fomentar en cambio la consecución de relaciones mudas con el mundo (como la investigación teórica o la gestión técnico-instrumental del

8 Moritz Geiger, "Zum Problem der Stimmungseinfühlung bei Landschaften", en Moritz Geiger, *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik. Gesammelte, aus dem Nachlaß ergänzte Schriften zur Ästhetik*, Múnich, Fink, 1976, p. 38; véase Alexander Becker, "Die verlorene Harmonie der Harmonie. Musikphilosophische Überlegungen zum Stimmungsbegriff", en Hans-Georg von Arburg y Sergej Rickenbacher (eds.), *Concordia discors. Ästhetiken der Stimmung zwischen Literaturen, Künsten und Wissenschaften*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012, pp. 261-280.

9 Moritz Geiger, *op. cit.*, pp. 53 y ss., el destacado es mío; véase al respecto Alexander Becker, *op. cit.*, p. 263, y también Anna-Katharina Gisbertz, "'Stimmung' im Diskurs der Ästhetik und Psychologie um 1900", en Hans-Georg von Arburg y Sergej Rickenbacher (eds.), *op. cit.*, pp. 197 y ss.

mundo). A la inversa, los ejes arriba mencionados resultan en cierto modo preactivados y están predispuestos a la resonancia cuando el temple anímico es alegre, amistoso y resuelto, y a veces también cuando es serio, orgulloso o solidario.

Entre los factores contextuales que causan este primado positivo o negativo de los ejes de resonancia se cuentan especialmente el cuerpo propio y el espacio circundante. Un gran número de investigaciones de orientación fenomenológica parece confirmar que el cuerpo vivo, el paisaje y el clima conforman un sistema compacto y automático de resonancia del cual nos ocupamos en las dos primeras partes del presente libro. El calor, el cielo azul y la "naturaleza" interactúan con el cuerpo y el alma de manera diferente que el frío, la lluvia y el hormigón armado; los paisajes amplios con colinas y los árboles frondosos tienen un efecto distinto que los precipicios abruptos y el ramaje sin hojas. De hecho, los conceptos con los cuales describimos los paisajes y las condiciones climáticas parecen resaltar el carácter sugerente, responsivo o "cantante" del espacio, o bien su efecto repulsivo, rígido y frío: los *precipicios abruptos*, por ejemplo, automáticamente parecen implicar una relación repulsiva con el espacio; un *paisaje de cerros suavemente ondulados*, en cambio, aparece como potencialmente "amable". Algunos de los conceptos referidos al temple anímico –por ejemplo, *alegre* y *soleado* o *sombrío* y *lúgubre*– pueden emplearse tanto para caracterizar el espacio como la complexión psíquica o el estado de ánimo.

Sin dudas, como en todos los vínculos de resonancia, no se trata de acoplamientos mecánicos: el escalador puede sentir placer y felicidad frente a las montañas rocosas, y la campesina que espera con ansias la lluvia puede llegar a odiar el cielo azul. Pero tanto el escalador como la campesina adoptan una actitud reificante o instrumental respecto al espacio: su reacción emocional está orientada a aquello que puede hacerse con, en o través de él. Sin duda, en este sentido también las resonancias biográficas desempeñan un papel importante: aquel que se crió en un paisaje de montañas puede desarrollar sentimientos patrióticos resonantes cuando lo contempla; y quien fue mordido por una serpiente en un agradable paisaje de cerros puede terminar adquiriendo una actitud repulsiva respecto a este. Pero en estos dos casos la disposición a la resonancia o la alienación no es efecto del espacio como tal; antes bien, las reacciones anímico-corporales correspondientes son "disparadas" por recuerdos que fueron apropiados en procesos de aprendizaje.

Las discusiones acerca de la relación entre sentimientos y movimientos corporales y emocionales y "configuraciones de expresión" paisajísticas o espaciales –especialmente entre *estrechez* y *amplitud*, *elevaciones* y *caídas*, etc.– son controvertidas y multiformes,[10] y mucho de lo que se afirma suele ser especu-

10 Véanse, por ejemplo, Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, *op. cit.*; Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010; Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person*, *op. cit.*; Michael Großheim y Stefan Volke (eds.), *Gefühl, Geste,*

lativo y difuso. Aquí no me propongo profundizar en este tema; alcanza con señalar que estas interacciones existen y que de ellas se desprenden efectos disposicionales. Estos operan en *ambas* direcciones: no solo los espacios paisajísticos influyen en las disposiciones del temple individual; también, a la inversa, la constitución psíquica tiene efectos sobre el carácter del paisaje. Quien tiene pensamientos "oscuros" o se encuentra angustiado por acontecimientos sociales estará más dado que alguien feliz y satisfecho a interpretar el temple anímico de un paisaje o de un cielo como amenazante.

Estos efectos desempeñan un rol decisivo en la estetización del mundo de la vida (y, por supuesto, en la estética en general) discutida en los capítulos XI y XII: las *imágenes* de los espacios naturales y paisajísticos –por ejemplo, en calendarios, folletos, cuadros y pantallas– también ejercen funciones de este tipo en la estrechez de una habitación o en una oficina. Aquí puede verse que los efectos de resonancia no están limitados a los espacios naturales. Investigaciones psicológicas y fenomenológicas han señalado en repetidas ocasiones que, a veces, la configuración arquitectónica de un espacio y la distribución de las personas y los objetos en él ejercen un efecto decisivo en el estado anímico de los individuos e incluso en su postura corporal, y que también pueden favorecer o bloquear la sensibilidad a la resonancia horizontal en grupos sociales.[11] En este sentido, las escuelas constituyen un lugar privilegiado para observar estos efectos. Todo aquel que enseña sabe que la interacción en el aula se modifica en razón del modo de disposición de los bancos y las mesas (ya sea en forma de herradura, enfrentando el pizarrón o en ningún orden). Los colores, las formas, los sonidos y los olores tienen efectos disposicionales en el tipo y el grado de sensibilidad a la resonancia. Los diseñadores y constructores de tiendas, negocios, supermercados, restaurantes y sendas peatonales probablemente lo sepan mejor que los docentes. Los efectos de resonancia de los espacios se vuelven cada vez más importantes también para los arquitectos responsables de la construcción de oficinas, lugares de trabajo y viviendas.[12] En este sentido, incluso factores aparentemente secundarios como la iluminación, la ventilación, el material de las superficies, los efectos de contraste de los colores, la distribu-

---

Gesicht. Zur Phänomenologie des Ausdrucks, Friburgo, Karl Alber, 2010; y, sobre todo, Hermann Schmitz, *Das System der Philosophie*, Bonn, Bouvier, 1964-1980.

11 Además del mencionado libro de Hasse, véase Hildegard Schröteler-von Brandt *et al.* (eds.), *Raum für Bildung. Ästhetik und Architektur von Lern- und Lebensorten*, Bielefeld, Transcript, 2012, así como también Elizabeth Ann Ellsworth, *Places of Learning. Media, Architecture, Pedagogy*, Londres, Routledge, 2004.

12 Véanse, por ejemplo, Gernot Böhme, *Architektur und Atmosphäre*, *op. cit.*, y Gertrud Lehnert, *Raum und Gefühl. Der Spational turn und die neue Emotionsforschung*, Bielefeld, Transcript, 2011.

ción de las entradas y salidas, las direcciones de recorrido, entre otros, desempeñan un rol significativo.

En suma, esto significa que, en una situación determinada de interacción, el espacio material y figurativo puede tener una influencia considerable en la conformación de resonancias horizontales, diagonales o verticales o, en su defecto, en la predominancia de las relaciones mudas. Una crítica de las condiciones de resonancia en términos macro (por ejemplo, dirigida a la arquitectura de los paisajes o las ciudades) o micro (por ejemplo, el diseño de una sala de descanso) puede y debe apoyarse en esta idea.[13]

Sin embargo, los factores contextuales de predisposición de ninguna manera se agotan en las múltiples cualidades espaciales de nuestra vida y acción, sino que también las afectan en muchas otras facetas. Ya vimos que en este sentido la propia constitución corporal desempeña un rol fundamental. Quien sufre de dolores de cabeza no puede ser muy receptivo a resonancias estéticas y sociales, y una fuerte sensación de hambre puede tener efectos similares. También el cansancio causa por lo general un efecto que amortigua la resonancia y fomenta la indiferencia. Junto al propio cuerpo, también la apariencia, el vestido, la fisonomía, la forma, el sonido de la voz y el comportamiento del compañero de interacción tienen efectos involuntarios sobre nuestra capacidad de resonancia; y probablemente, como los estudios psicosociales –más o menos serios– señalan una y otra vez en, también los olores corporales.[14] En cualquier caso, nos enfrentamos a un hombre fornido con una campera de fajina y borcegos de manera diferente a como lo hacemos con un joven delgado en pantalones cortos y ojotas. Esto es válido a pesar de la importancia fundamental de los códigos culturalmente codificados de percepción de la vestimenta y la actitud: también estos tienen una fuerte influencia en el contexto de la interacción.

Por supuesto, también el contexto social de una situación de acción tiene una influencia decisiva en nuestra disposición a la resonancia o la alienación. En un encuentro con amigos tendremos una actitud diferente que en una reunión con nuestros enemigos, aunque aquí no pueda hablarse de factores de contexto. No obstante, la presencia o ausencia de amigos o enemigos desempeña un rol fundamental en nuestra disposición a tener experiencias de resonancia –religiosa, estética, histórica, biográfica o natural– en determinadas situaciones; ya identifiqué estas interferencias, en el capítulo VIII, como efectos de *priming*. A las interacciones contextuales pertenecen no solo factores que atraen o repelen, como

13 Véase especialmente Jürgen Hasse, *op. cit.*; también Alexander Mitscherlich, *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999, así como Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities*, Nueva York, Vintage Books, 1992.

14 Véase Michael Großheim y Stefan Volke (eds.), *op. cit.*

los amigos o los enemigos, sino también una multiplicidad de otras condiciones. Por ejemplo, cuando nos movemos en un contexto de acción e interacción que no conocemos bien y en el cual no tenemos claro qué ni a quién debemos esperar, solemos reducir casi involuntariamente nuestra capacidad de resonancia como reacción protectora, y pasamos a un modo de relaciones mudas con el mundo que sirve para prevenir lesiones posibles o esperables.[15] En el modo de la resonancia, como ya expuse, los seres humanos son fundamentalmente vulnerables.

La predisposición a adoptar un modo mudo de relación aumenta, además, con el grado de miedo y tensión que sentimos en un contexto de acción. La crítica de las condiciones de resonancia encuentra aquí un sólido punto de partida, ya que las circunstancias sociales pueden investigarse desde su capacidad para generar contextos de interacción que favorecen la disposición a la resonancia o la alienación. En el próximo capítulo, buscaré mostrar cómo (y por qué) la tardomodernidad tiende a convertir el modo mudo o reificante en el modo fundamental y habitual de relación (en algo así como la *opción por defecto*).

Como vimos en la segunda parte del libro, la sociedad del presente ha creado en casi todas las esferas –y especialmente en las verticales– oasis específicos de resonancia, calibrados para generar una disposición resonante: salas de conciertos, teatros, cines, *spas*, safaris, espacios de oración y de meditación, entre otros, son todos lugares diseñados para desactivar todo aquello que afecte el desenvolvimiento de resonancias. Ya señalé, en un sentido crítico, que esto se parece al intento reificante de convertir la resonancia en una mercancía a disposición y que, por tanto, genera efectos de eco y no de resonancia. En este punto debe señalarse que también el efecto de *priming* causado por nuestras relaciones *precedentes* y *esperadas* con el mundo se cuenta entre los efectos contextuales que –por ejemplo, en la sala de conciertos o en una cena romántica– facilitan o dificultan experiencias de resonancia. Luego de un día de trabajo marcado por discusiones intensas, o antes de un examen importante, nos resultará muy difícil ingresar en un modo de resonancia; en cambio, después de la resolución social y objetivamente satisfactoria de una tarea o antes de unas vacaciones en el mar, posiblemente ya estamos moviéndonos en ese modo cuando vamos en camino al concierto o la cena. El tono y la forma fundamental de nuestra relación con el mundo son determinados no tanto por las condiciones contextuales, sino más bien por las condiciones institucionales y culturales de nuestra vida y acción; si bien estas no nos obligan a adoptar actitudes reificantes o sensibles a la resonancia, sí las sugieren o las favorecen.

15 En otro lado investigué –a la luz del ejemplo de una escuela– cómo un contexto de máxima disposición a la alienación puede convertirse en un contexto de máxima sensibilidad a la resonancia durante el transcurso de la interacción; véase Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 393-396.

2. FACTORES CULTURALES Y SOCIOESTRUCTURALES: ¿LA RESONANCIA ES CATÓLICA, FEMENINA Y JOVEN?

Como esta investigación viene estableciendo, son múltiples los factores que determinan la estructura disposicional de nuestra relación con el mundo y, por lo tanto, el modo fundamental de nuestro vínculo con aquello que nos encuentra como tal. Las imágenes del mundo, las convicciones y las afiliaciones culturales, por un lado, y las localizaciones estructurales y el espacio social, por otro, tienen una influencia incuestionable sobre las situaciones y los contextos, y también sobre la manera y el grado en el que el mundo se nos manifiesta como amable y hablante o indiferente y hostil. Entre los factores contextuales y culturales, ante todo aparecen las características socioespaciales del mundo de la vida en el que los seres humanos se mueven. Puesto que las cualidades espaciales se encuentran en un vínculo primario de resonancia no solo con el estado afectivo de los sujetos sino también con su percepción social, es que no resulta indiferente, en lo que hace a sus relaciones con el mundo, el hecho de que los sujetos vivan en espacios urbanos o rurales, en entornos montañosos, llanos o cerca del mar.[16]

Sin dudas, estos entornos promueven distintas sensibilidades a la resonancia e inclinaciones a la indiferencia, pero no es posible generalizarlas. De ninguna manera puede deducirse, por ejemplo, que los habitantes del campo se comporten de manera "más resonante" respecto de la "naturaleza": el trato cotidiano con animales y plantas puede provocar también una indiferencia general o incluso una aversión frente a ellas, así como una vida entre acero y hormigón puede incrementar la nostalgia –y, por tanto, la sensibilidad– respecto de aquellos. El hecho de que la tierra natal "hable" o genere repulsión en el plano de las disposiciones cognitivas es el resultado de una multiplicidad de experiencias y localizaciones biográficas y socioculturales, no del "paisaje" *per se*.

De todos modos, puede argumentarse –con Simmel, Benjamin, Hasse y otros– que el entorno urbano está marcado por una densidad tal de estímulos y encuentros que obliga a un fortalecimiento de los "filtros de protección", y promueve por tanto la conformación de una actitud de indiferencia o incluso de repulsión en el sentido del "hastío" o "aversión" de los que hablaba Simmel. A la inversa, como mostré en el capítulo IX, existen amplios indicios de que el

16 Ya los estudios de Georg Simmel brindan una multiplicidad de puntos de vista e indicios para analizar estas diferencias; véase, por ejemplo, Georg Simmel, "La metrópolis y la vida mental", *op. cit.*; Georg Simmel, "El espacio y la sociedad", en Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, t. 2., Madrid, Revista de Occidente, 1977, pp. 643-741; Georg Simmel, "Los Alpes", en Georg Simmel, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 125-131, en lo que respecta al efecto de las montañas. Sobre las sensibilidades a la resonancia de la vida costera, véase Jürgen Hasse, *op. cit.*, pp. 309-334.

encuentro con la "naturaleza" (en la forma de árboles, prados, parques, animales, etc.) fortalece o *dispara* la disposición (corporal) a la resonancia de los seres humanos. No obstante, en la era de los estímulos digitales omnipresentes, y en vista de la gran oferta de resonancia estético-cultural y social de las ciudades, uno debería cuidarse del supuesto generalizado de que los habitantes del campo tienen una disposición a la resonancia más elevada que la de los habitantes urbanos.

Sin dudas, el efecto disposicional de los espacios depende también de sus cargas culturales en el marco de los significados afectivos y cognitivos. Ya señalé, por ejemplo, de qué manera la sensibilidad a la resonancia dirigida a las montañas, los mares y las selvas es un fenómeno específicamente moderno. Todas las culturas tienden a cargar de ritualidad ciertos espacios y lugares, convirtiéndolos en punto de anclaje de ejes de resonancia. Como vimos en el capítulo IV, las *imágenes cognitivas* vinculadas con esto se diferencian sobremanera en el modo en que conceptualizan las relaciones con el mundo, y en cuáles son las resonancias y repulsiones que articulan, permiten y fortalecen. Surgen así tendencias manifiestas a la habitualización de relaciones cognitivas con el mundo resonantes o mudas y/o repulsivas.[17]

Las diferencias entre, por un lado, las personas con comprensiones religiosas del mundo y aquellas con visiones seculares, por un lado, y entre católicos y protestantes, por otro, constituyen temas muy discutidos en la sociología de la religión y, más recientemente, en la investigación sobre la felicidad.[18] Tal como

17 Así, por ejemplo, Abbott L. Ferriss relata que, entre los más de 11.000 encuestados de un estudio realizado en los Estados Unidos, el 73,8% de los que consideran que el mundo es mayormente "bueno" se evalúan a sí mismos como *muy felices*, y 18,3% como *no muy felices*. En contraste, entre aquellos que creen que el mundo es preponderantemente malo, solo un 55% se consideran *muy felices* y un 33,7% como *no muy felices* (los datos provienen del *1927-1996 General Social Survey Cumulative File*). Véase Abbott L. Ferriss "Religion and the Quality of Life", *Journal of Happiness Studies*, nro. 3, 2002, pp. 208 y ss.

18 Para una visión de conjunto sobre aquellos estudios que miden la influencia de las convicciones religiosas sobre la calidad de vida y la satisfacción con la misma (y se focalizan, por ejemplo, en cómo responden los adeptos a diferentes religiones a la pregunta acerca de si el mundo debe ser considerado como bueno o malo), véase Abbott L. Ferris, *op. cit.*; y también Jocelyn Delbridge *et al.*, "Happiness and Religious Belief", en Laurence Binet Brown (ed.), *Religion, Personality, and Mental Health*, Nueva York, 1994, pp. 50-68; Christopher G. Ellison, "Religious Involvement and Subjective Well-Being", *Journal of Health and Social Behavior*, nro. 32, 1991, pp. 80-99. Para el contexto alemán, véase Heiner Meulemann, "Lebenszufriedenheit, Lebensbereiche und Religiosität", en Gerd Nollmann (ed.), *Sozialstruktur und Gesellschaftsanalyse: Sozialwissenschaftliche Forschung zwischen Daten, Methoden und Begriffen*, Wiesbaden, Springer, 2007, pp. 261-277. La mayoría de las veces (sobre todo afuera de los Estados Unidos), las conexiones encontradas son débiles e imprecisas tanto en lo que respecta

lo señala por ejemplo Heiner Meulemann en su investigación sobre la influencia de la religiosidad (medida por la frecuencia de la concurrencia a la iglesia) en la satisfacción general con la vida, la religión parece seguir desempeñando una función fundadora de orientación para la actitud humana ante el mundo, incluso en sociedades funcionalmente diferenciadas:

> la religión puede aún brindarle un sentido a la vida en general. Esto puede evaluarse a la luz de la influencia de la religiosidad en la satisfacción general con la vida: esta influencia es débil pero independiente. Incluso en una sociedad altamente diferenciada en la cual la religión se ha convertido en un ámbito vital entre otros, sigue siendo un ámbito vital que se propaga a todos los demás. La religión es, a la vez, un ámbito vital entre otros y sobre los otros.[19]

Es justamente este supuesto (esto es, que las religiones tienen una influencia fundamental en la *actitud ante el mundo* y en el *ethos vital* de los sujetos) el que guió la sociología de la religión de Max Weber.[20] La idea de que el desencantamiento y la reificación del mundo, en el sentido de actitudes racionalizantes e instrumentalizadoras, son sobre todo un resultado de las corrientes protestantes, y *a fortiori* pietistas-calvinistas, se remonta fundamentalmente a sus reflexiones acerca de la "ética protestante". En contraste, la actitud ante el mundo influida por el catolicismo estaría caracterizada por una sensibilidad claramente superior a la resonancia, puesto que los católicos conocen lugares cargados y *hablantes* (iglesias, lugares sagrados, procesiones), así como también cosas (reliquias, agua bendita, etc.), seres humanos (sacerdotes), acciones (la comunión, bendiciones), y tienen prácticas rituales cuasimágicas como, por ejemplo, cuando invocan al Espíritu santo, o a un ángel protector, y esperan su ayuda. Desde una perspectiva católica ortodoxa, y a diferencia de lo que ocurre en una estrictamente protestante, el mundo tiende a aparecer como un campo de resonancia, en el cual los acontecimientos, procesos y fenómenos externos, internos, terre-

---

a la dirección de la influencia (¿tienden las personas felices o sanas a adoptar una actitud religiosa y/o una imagen positiva del mundo o es al revés?) como en el análisis de los factores: ¿es la cohesión experimentada en las comunidades religiosas la que tiene esos efectos, o son la *praxis* religiosa y la creencia en cuanto tales? Ferris cree encontrar pruebas para lo primero, mientras que Ellison defiende vehementemente lo segundo. Además, como lo expuse en el capítulo I, los indicadores de una vida lograda, tanto en su variante subjetiva (medida por ejemplo, a la luz de la satisfacción con la vida expresada por los sujetos) como en el análisis objetivo (que, por ejemplo, mide la expectativa promedio de vida como indicador de la calidad de vida), son muy controvertidos y ambivalentes. Por esta razón, no emprendo aquí a una discusión exhaustiva de estos hallazgos.

19 Heiner Meulemann, *op. cit.*, p. 276.

20 Max Weber, *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2012.

nales y supraterrenales se "tocan" e influyen recíprocamente. El protestantismo, según Weber, no solo prohíbe todas las prácticas mágicas en la cotidianeidad y en el mundo (y con ello, en cierto modo, todos los anclajes religiosos de resonancia) para convertir a Dios en un poder puramente trascendente, inalcanzable y silencioso, sino que a la vez impone una actitud frente al mundo que resulta instrumental y que apunta al incremento en todos los ámbitos de la vida: los protestantes deben racionalizar sistemáticamente todo su comportamiento para no desperdiciar dinero ni tiempo, y esto implica justamente no dejarse afectar por la empatía o la resonancia.

Conservar una actitud de indiferencia o rechazo ante las tentaciones de resonancia social y material del mundo (al que se entiende como infame) deviene la *virtud* central del ascetismo intramundano. Sucumbir a ellas significa divinizar la criatura. No se debe ceder a los temples anímicos, los humores ni las necesidades anímicas o corporales, y tampoco a las urgencias o necesidades de los prójimos: también la compasión e incluso la amistad tienden pues a convertirse en una debilidad, en una puerta de entrada del pecado; y la conducción de una vida consecuente y carente de resonancia se convierte en modelo a seguir. Con esto se vinculan fuertes tendencias a la individualización, que contribuyen también a anular el campo de la experiencia comunitaria como fuente de resonancia. El protestante se encuentra solo ante su Dios y este, en la doctrina calvinista, no le responde. Como dice Weber:

> Para aquel a quien Dios había negado la gracia, no existía medio mágico alguno ni de otra índole que pudiera otorgársela. Además, si tomamos en cuenta que el mundo de lo creado se encuentra infinitamente lejos de Dios y que separadamente nada tiene valor, se comprobará que la solicitud interior del hombre revela, por un lado, la posición negativa del puritanismo con respecto a los factores susceptibles, propensos a la ternura y a la aflicción y sentimentales de la cultura y de la religión en su carácter de subjetivo (que de nada sirven para la salvación, y sí propician sentimientos ilusorios de aflicción, divinizando una superstición terrenal), así como su absoluto aislamiento del progreso material. Visto por el otro lado, en esta soledad está enraizado el individualismo desengañado, que todo lo juzga en el aspecto más desfavorable, que no deja influir en el "carácter popular" y en las instituciones de aquellos pueblos de antecedentes puritanos.[21]

¿Cómo debe interpretarse esto? Más allá de que una dicotomización tal de las confesiones no puede hacerle justicia a la complejidad de la religiosidad vivida

21 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *op. cit.*, p. 67

y sus efectos (e interacciones) culturales,[22] es preciso señalar que, incluso si se sigue la tesis fundamental de Weber, las consecuencias del protestantismo en la sensibilidad general de resonancia de la modernidad no son de ninguna manera evidentes. Como expuse en la primera parte de esta investigación, un cuerpo solo puede convertirse en un cuerpo resonante cuando sus poros están firmemente cerrados y dispone de aperturas específicas preformadas. Esto puede verse con claridad en el caso de instrumentos musicales como el violín o la guitarra. Si estuvieran hechos de material poroso, no podrían sonar; no dispondrían de una cualidad sonora propia. Trasladado del campo de la acústica al ámbito de las relaciones subjetivas con el mundo, esto significa que el sujeto moderno debe estar "cerrado" respecto a su mundo circundante para poder desenvolver una voz propia, y para poder experimentar los segmentos del mundo en los cuales se mueve como *otros* separados de él. La conformación de las sensibilidades de resonancia específicamente modernas (que discutimos en las partes segunda y tercera de este libro: la experiencia de la naturaleza y el arte como esferas de resonancia, el descubrimiento de la psique, etc.) está pues íntimamente conectada con los cambios culturales analizados por Weber.

En *La era secular*, Charles Taylor analizó de forma minuciosa y exhaustiva este proceso de cerrazón del sujeto y de desarrollo de nuevas sensibilidades en el transcurso del desarrollo sociocultural que comienza en el siglo XV.[23] Según Taylor, en el transcurso de la modernización cultural y estructural, se produce un desplazamiento desde un sí mismo "poroso" a uno "amortiguado",[24] y en este proceso la relación entre sujeto y mundo cambia radicalmente: no solo cambia

22 Para reflexiones recientes al respecto, véase Charles Taylor, *La era secular*, t. 1, Barcelona, Gedisa, 2014, en especial las partes I y II; Michael Warner *et al.* (eds.), *Varietes of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2013; Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Friburgo, 2012; y también Michael Kühnlein y Matthias Lutz-Bachmann (eds.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlín, Suhrkamp, 2011. Para una "teoría del desencantamiento" similar a la de Weber pero en su mayor parte independiente de la misma, véase también Charles Taylor, "Disenchantment-Reenchantment", en Charles Taylor, *Dilemas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, pp. 287-302.

23 Charles Taylor, *La era secular*, *op. cit.*; véase Hartmut Rosa, "Pöroses und abgepuffertes Selbst. Charles Taylors Religionsgeschichte als Soziologie der Weltbeziehung", *Soziologische Revue*, nro. 35, 2012, pp. 3-11.

24 Véase sobre todo Charles Taylor, *La era secular*, t. 1, *op. cit.*; así como el tratamiento exhaustivo que ofrecí en el capítulo I del presente libro. Desde la perspectiva de la teoría de la resonancia, la expresión "amortiguado" no es muy afortunada; además, contradice la concepción del sí mismo "puntual" sostenida anteriormente por Taylor (en *Fuentes del yo*, *op. cit.*, pp. 175 y ss.); al respecto, véase Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, *op. cit.*, pp. 342 y ss. y pp. 349-352. Es decisivo el "descompromiso" del sí mismo, su no-identificación con todo aquello que puede aparecer como objeto o

la manera en que los sujetos se relacionan con el mundo y están colocados en él, sino que el sujeto y el mundo mismos modifican sus formas de aparición. Una vez más, la configuración de la relación precede a las entidades relacionadas.

De acuerdo con la reconstrucción de Taylor, la forma de sujeto predominante hasta alrededor del año 1500 puede describirse como un sí mismo *poroso*, en el sentido de que sus límites con el mundo, tanto en las dimensiones materiales como inmateriales, eran permeables en ambas direcciones, de manera que las correspondencias internas y en cierto modo mágicas podían producir interacciones de todo tipo: los malos pensamientos podían desatar tormentas y espíritus malvados podían tomar posesión del cuerpo.

Esta diferencia en el trazado de los límites entre el sí mismo (corporal) y el mundo también es señalada por Gesa Lindemann:

> En casos normales, el cuerpo del ser humano moderno está suficientemente aislado respecto de las intervenciones de poderes externos. Solo de esta manera puede ser evidente en la experiencia corporal que únicamente los seres humanos vivos son personas sociales. A la inversa, para seres con una forma específica de experiencia abierta del cuerpo, probablemente pueda ser evidente que hay dioses que operan como poderes externos.

Para Lindemann, esta diferencia conlleva diferentes sensibilidades (de resonancia), porque el cuerpo mismo debe ser

> llevado a una forma [...] que se corresponda con las exigencias de resonancia que se producen en el marco de las restricciones de un mundo común. Un sí mismo corpóreo se ve sometido a un proceso contingente de formación histórica que dividualiza o individualiza el cuerpo de manera delimitativa y, de esta manera, lo sensibiliza o lo desensibiliza.[25]

Pero esto no es todo: hoy, en comparación con las relaciones con el mundo que eran dominantes alrededor del 1500, el sujeto y el mundo han intercambiado en cierta manera sus posiciones. Para los sujetos medievales, Dios no era una idea metafísica sino una realidad fenoménica, una parte constitutiva del mundo. Ni la naturaleza ni el orden político, y tampoco la lógica de la vida comunitaria, eran pensables y comprensibles sin la idea de Dios. En otras palabras, Dios era el punto de anclaje constitutivo de la interpretación del mundo y del sí mismo

---

como predicado de identidad. Por tanto, me parece que el concepto de clausura asfixiante [*SchlieBung*] es más adecuado, incluso para la concepción de Taylor.

25 Gesa Lindemann, *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerwist, Velbrueck, 2014, p. 107.

en la Edad Media tardía; por tanto, la creencia no era una opción, sino una consecuencia inevitable de la complexión vivida del mundo. El hecho de que esto ya no sea así hoy (Taylor lo llama el "efecto nova"),[26] esto es, el hecho de que el orden político, la naturaleza y la vida puedan pensarse y vivirse sin la idea de un Dios creador pero no sin la idea de individuos irremplazables, implica una diferencia fundamental en la relación con el mundo como totalidad; y esto tanto para los creyentes como para los agnósticos y ateos. Los sujetos están en el centro, Dios se ha convertido en una opción: la relación entre sujeto y mundo ha sufrido una transformación fundamental.[27]

Ahora bien, lo que estas reflexiones hacen manifiesto es que la esquemática dicotomía entre relaciones mudas y resonantes con el mundo –que desarrollé en pos de una crítica sistemática de las condiciones tardomodernas de resonancia– no es lo suficientemente compleja como para realizar un análisis cultural comparativo en términos historiográficos. Puede suponerse, con un alto grado de plausibilidad, que otras formaciones socioculturales no solo disponen de sensibilidades, prácticas y ejes de resonancia totalmente diferentes, sino también de otras *formas de relación*. Con todo, aquí quisiera aferrarme a la idea fundamental de que una relación de respuesta entre dos entidades, y con ella la experiencia de un *otro hablante*, constituye una constante antropológica, o mejor dicho ontológica, que opera como fuente de la socialidad, del sí mismo y del mundo. Sin embargo, es probable que la forma de lo que aparece de ambos lados de esta relación sea mucho más variable de lo que podemos pensar sobre el suelo de la relación con el mundo predominante hoy en día. Desde esta perspectiva, como ya lo señalé, la tripartición del mundo en social, objetivo y subjetivo no solo aparece como etnocéntricamente sesgada; sino que tampoco va de suyo que del otro lado deba encontrarse un sujeto, un sí mismo o un individuo particular: *la voz hablante de un otro también puede ser escuchada y respondida colectivamente por una díada, una tríada, un grupo o un colectivo*. Las relaciones de otras culturas con el mundo, puede suponerse, muestran otras condiciones de mixtura e interacciones entre la resonancia y la alienación, y también entre la apertura y el cierre en el encuentro del sí mismo con el mundo; y, por cierto, estas condiciones no pueden ordenarse en una suerte de escala unidimensional de resonancia.

Por lo tanto, es necesario contar con otros estudios de comparación cultural para poder ampliar la sociología de las relaciones con el mundo en términos de la historia global. No quisiera ponerme a especular aquí acerca de las diferencias entre las relaciones con el mundo de, por ejemplo, los incas, los mayas, los egipcios, los babilónicos, los yangzhóu, los tuaregs o los nubios, sino limi-

26 Charles Taylor, *La era secular*, *op. cit.*

27 Para un tratamiento exhaustivo de esto, véase Hartmut Rosa, "Pöroses und abgepuffertes Selbst", *op. cit.*

tarme a señalar que la sociología de la relación con el mundo (moderna y occidental) que se desarrolla aquí precisa de un complemento y una ampliación transdisciplinaria, que sea sensible a la comparación cultural y a la historia global. Los análisis comparativos históricos y transregionales son, quizás, el único instrumento disponible para hacer visibles los puntos ciegos y los límites contingentes de las formas de relación con el mundo que se volvieron dominantes en la tardomodernidad.[28] En el presente contexto, sin embargo, basta con analizar la variabilidad y las patologías potenciales de estas formas.

Lo específico de la formación social moderna parece ser –por una vez, siguiendo a Luhmann– un alto grado de *apertura* a través del cierre: los sujetos obtienen sensibilidad a la resonancia justamente gracias a su tendencia a cerrarse frente a aquello que los encuentra como mundo. Sin embargo, esta apertura es muy precaria: bajo las condiciones tardomodernas en particular, corre el riesgo de caer bajo el predominio de relaciones mudas con el mundo y, así, en una situación de *cierre a través del cierre*.

Si se pone el foco en las diferencias intraculturales posibles, en lo que refiere a la calidad, la forma y la intensidad de los ejes de resonancia modernos, se impone un análisis de las *relaciones de género*. Como ya mencioné, en las sociedades modernas y tardomodernas las connotaciones culturales de la feminidad y la masculinidad, y sus prácticas correspondientes, parecen estar definidas de manera general a lo largo de la diferencia entre relaciones resonantes y mudas con el mundo.[29] Como virtud, privilegio y patrimonio de la mujer aparece justamente la sensibilidad a la resonancia; en cambio, como virtud, privilegio y patrimonio del hombre se muestra la capacidad de adoptar una actitud ante el mundo de firme indiferencia, o incluso de tipo agresiva-repulsiva e instrumental-reificante.

De hecho, es sorprendente la persistencia de esta línea de demarcación como estereotipo a lo largo y a lo ancho de todos los ámbitos de la vida:[30] las mujeres son consideradas emocionales y sensibles; los hombres, duros y racionales. Los

28 Por las competencias y experticias históricas e interculturales que reúne, me parece que el ambiente intergeneracional y, sobre todo, interdisciplinario del centro Max Weber de la Universidad de Erfurt proporciona un punto de partida institucional ideal para este programa de investigación. En la actualidad, la investigación de las relaciones con el mundo es la tarea a la que se aboca esta institución.

29 Véase *supra* el tercer apartado del capítulo IV.

30 Cultura femenina, dominación masculina, así rezan los títulos de dos relevantes análisis pertinentes sobre esta cuestión: Georg Simmel, *Cultura femenina y otros ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, 1934, y Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000. Sobre la construcción de esta dicotomía, véase, por ejemplo, Regine Gildemeister y Angelika Wetterer, "Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung", en Gudrun-Axeli Knapp y Angelika Wetterer (eds.), *TraditionenBrüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Friburgo, Kore, 1992,

muchachos no lloran y no conocen el dolor; las mujeres, en cambio, escuchan mejor a su cuerpo (y sus emociones). Las mujeres son empáticas y se orientan al cuidado de los otros; los hombres son calculadores en términos económicos y se orientan a una justicia indiferente y formal. Los hombres apuntan al cálculo y el dominio, mientras que las mujeres confían en su intuición y receptividad. Las mujeres cantan en el coro; los hombres boxean. Las mujeres son religiosas; los hombres, políticos, etc. En línea con esto, las esferas institucionales de la sociedad muestran relaciones de dominación específicas en cuanto al género: el reino de las mujeres es el puerto de resonancia de la familia, pero también instituciones asistenciales como la iglesia; los hombres, en cambio, dominan en las esferas reificantes y calculadoras de la economía, la ciencia, la técnica y la política. Va de suyo que, debido a las relaciones patriarcales de poder y dominación, se establece también una prevalencia institucional y cultural de las relaciones mudas con el mundo por sobre los vínculos resonantes.

Desde esta perspectiva, se plantea una vez más la pregunta acerca de las consecuencias culturales de adoptar una perspectiva feminista orientada a la igualdad en detrimento de una orientada a la diferencia. Debido a la predominancia de las relaciones mudas con el mundo, es posible que la acentuación de la igualdad fundamental de los géneros en todos los aspectos produzca una feminización socioestructural de las relaciones reificantes con el mundo; en cambio, una acentuación de la relevancia social de las relaciones resonantes con el mundo podría conducir a una revalorización de las propiedades y esferas sociales tradicionalmente connotadas como femeninas, forzando de esta manera la adaptación de los *hombres*: la feminidad aparecería entonces como la cualidad preferible.[31] Con esto no quiero de ninguna manera darle la razón sin más al

---

pp. 201-254; o también Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.

31 Una argumentación similar puede encontrarse en Georg Simmel, quien ya en 1902 le adjudicaba al movimiento feminista una "importancia última [...], que quizá tenga una influencia más profunda en el futuro de nuestra especie que la cuestión obrera". Es sorprendente la manera en que Simmel resalta la capacidad de resonancia –por supuesto, sin emplear este concepto– en su calificación del "ser femenino" (al que, por cierto, entiende más en términos antropológicos que culturales): a diferencia de la naturaleza objetivante, separadora e instrumentalizadora del hombre, el alma femenina tiene una "maravillosa relación [...] con la unidad inquebrantada de la naturaleza"; esto le permitiría a la mujer realizar diagnósticos médicos por medio de la "empatía del estado del paciente", lo cual es imposible para el hombre. Además, las mujeres poseen un entendimiento mejor y más profundo de los procesos históricos porque disponen de la "fantasía imitativa" y la "comprensión empatizante", instrumentos cognoscitivos inaccesibles al espíritu masculino. Finalmente, "los órganos especiales de percepción y empatía" de las mujeres también podrían producir logros culturales nuevos y novedosos en todas las artes; esto sería posible si las mujeres

feminismo de la diferencia; existen muchos argumentos políticos, filosóficos, sociales e incluso biológicos en contra de este. Solo quiero señalar esta dimensión de las relaciones de género y de las discusiones al respecto, que parecen estar en aumento hoy en día.

Evidentemente, una multiplicidad muy heterogénea de razones entra en juego en lo que refiere a las diferencias entre las sensibilidades de resonancia de las personas de mayor y menor edad. En primer lugar, parece plausible suponer que los jóvenes y los ancianos suelen tener diferentes *ejes* de resonancia: por ejemplo, hoy en día el *heavy metal* puede ser un eje central en la vida de alguien de unos cuarenta años, pero no es tan frecuente que lo sea para un adolescente de quince, y menos para alguien de ochenta. Las esferas de resonancia culturales se desarrollan, modifican y desplazan; de manera que pueden observarse afinidades de resonancia específicas por generaciones. Esto es cierto especialmente en lo que respecta a las sensibilidades históricas y políticas de resonancia, que pueden aprehenderse con el concepto de generación que se remonta a Karl Mannheim. La generación del 68 suele disponer de otro mapa de resonancia, desarrollado biográficamente, que la generación de los adolescentes enrolados en la fuerza área alemana durante la Segunda Guerra Mundial o la generación de la caída del muro.[32]

Si bien estas diferencias cualitativas entre las generaciones son de índole cultural, la forma de capacidad y sensibilidad a la resonancia específica de la edad podría ser causada (al menos en parte) por factores biológicos. Como ya señalé –y esto lo sabe cualquier maestro de jardín de infantes–, los niños aparecen en casi todas sus expresiones y relaciones vitales como seres de resonancia. El desarrollo del bebé tiene lugar esencialmente a través de relaciones y experiencias de resonancia, y estas constituyen también la fuente para la conformación de una identidad del yo y una subjetividad específica. No es casual que los ojos brillantes, el temperamento fogoso y la capacidad de entusiasmo sean consideradas desde tiempos inmemoriales como las insignias de la juventud; mientras que la mirada

---

no estuvieran forzadas a participar en una competencia improductiva con el "espíritu masculino" en todos los campos culturales que, de manera histórica y cultural, están codificados en términos masculinos; George Simmel, *Cultura femenina y otros ensayos*, *op. cit.* Para una discusión contemporánea en una línea similar, véase Barbara Holland-Cunz, "Die Vision einer feministischen Wissenschaft und der Betrieb der *normal science*", en Renate Niekant y Uta Schuchmann (eds.), *Feministische ErkenntnisProzesse. Zwischen Wissenschaftstheorie und politische Praxis*, Opladen, pp. 27-50. Para una crítica de los abordajes teóricos centrados en la diferencia, véase Regine Gildemeister y Angelika Wetterer, "Wie geschlechter gemacht werden", *op. cit.*

32 Véase, por ejemplo, Beate Fietze, *Historische Generationen. Über einen sozialen Mechanismus kulturellen Wandelns und kollektiver Kreativität*, Bielefeld, Transcript, 2009; sobre el concepto de generación, véase Karl Mannheim, "El problema de las generaciones", *Reis*, nro. 62, 1993, pp. 193-242.

apática, la pereza, la indiferencia y la falta de interés suelen aparecen como signos de la edad. Los niños y los jóvenes pueden ser encendidos y, por ello, también son propensos a contagios y seducciones de todo tipo: este es, desde la Antigüedad, el presupuesto y la convicción fundamental de la acción pedagógica.[33]

Quizás también pueda explicarse así la diferencia entre jóvenes y viejos en lo que respecta a la sensación del tiempo: cuanto más se envejece, tanto más rápido este parece pasar. Para el niño en edad escolar, las vacaciones de verano constituyen un inmenso "océano de tiempo" –cuando empiezan, su final parece inimaginable–; para los adultos o ancianos, en cambio, las vacaciones pasan volando. Desde mi perspectiva, la explicación más plausible para esto es que un lapso de tiempo puede medirse según el volumen y la profundidad de las huellas que deja en el cerebro durante su transcurso:[34] si vivimos muchas cosas que nos movilizan y conmueven, las vacaciones aparecen en retrospectiva como un período largo de tiempo; en cambio, sino no acontece nada o mucho que valga la pena ser recordado, este período de tiempo "se encoge" visiblemente. Ahora bien, si la *asimilación transformadora del mundo* influye en la manera en nuestra sensación del tiempo –y si el tiempo (subjetivo) se extiende en la niñez y la juventud, mientras que se encoge visiblemente en la adultez–, esto puede entenderse como un indicador de una sensibilidad (decreciente) de resonancia.

La pérdida progresiva de la capacidad de resonancia y el avance de la relación indiferente o muda con el mundo quizás puedan interpretarse también como consecuencias un proceso de aprendizaje de una cultura adversa a la resonancia; sin embargo, los factores biológicos parecen desempeñar un rol importante en este proceso, especialmente la desaceleración de los procesos de metabolismo durante la vejez.[35] Pero aquí es preciso tener cuidado: en la medida en que el desenvolvimiento de *una voz propia* y la experiencia de autoeficacia son necesarias para desarrollar una capacidad genuina de resonancia, la *edad* también puede constituir una ventaja. La capacidad de ser afectado es una condición necesaria pero no suficiente de la resonancia.

¿La resonancia tiende entonces a ser católica, femenina, joven y, encima, rural? Las reflexiones formuladas en este capítulo parecen sugerirlo. Curiosamente, en los años sesenta y setenta, debido a la influencia de Ralf Dahrendorf, la *muchacha*

33 Véase *supra*, el apartado tercero del capítulo VIII.

34 Al respecto, véase Douwe Draaisma, *Warum das Leben schneller vergeht, wenn man älter wird. Von den Rätseln unserer Erinnerungen*, Múnich, Piper, 2006; también Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 213-236.

35 Véase, por ejemplo, Draaisma, *op. cit.*, pp. 267-274. A pesar de que las ideas "biologicistas" de esta clase son cuestionables y suelen tener mala fama, la observación de la diferencia entre un gato cachorro y uno viejo en lo que respecta a su capacidad de ser afectado alimenta la sospecha de que la pérdida de la capacidad de resonancia no solo es responsabilidad de la industria cultural y la competencia capitalista.

católica de campo era considerada la quintaesencia de los *desfavorecidos* y, por tanto, una figura inocente del "retraso" que casi no disponía de oportunidades de ascenso social y educación.[36] Así, los cuatro rasgos que caracterice aquí como en principio afines a la resonancia se desplazan más bien al horizonte del atraso y la falta de libertad. Hoy en día, el joven varón con una historia migrante y proveniente de una zona urbana problemática suele ser considerado como el perjudicado del sistema educativo; esto, sin embargo, no puede explicarse como producto de una inversión en los patrones dominantes de relación con el mundo (esto es, de los patrones que prometen el éxito), sino como resultado de la recuperación y la modernización exitosa del ámbito antes desfavorecido, gracias a la reforma educativa de los años setenta. Las muchachas (católicas) se cuentan claramente entre los sectores beneficiados por la educación en la República Federal de Alemania.

En este punto, el lector crítico puede sospechar un salto normativo: ¿la teoría de la resonancia aboga acaso por el regreso a una vida tal como la que señalan esos adjetivos (católico, femenino, rural) en su combinación histórica? Desde ya que no. Las desventajas socioestructurales y la represión convencionalista-tradicionalista, que detectaron Dahrendorf y los sociólogos que lo siguieron, le impedían a la muchacha católica del campo *desarrollar una voz propia*. Lo que se les negaba a las jóvenes mujeres era la posibilidad de asimilar transformadoramente un *segmento del mundo* (buscado y elegido por ellas mismas) de manera autodeterminada y autoeficaz. Tal como expuse en la primera parte de este libro, las condiciones represivas de este tipo se parecen a la *sujeción* y la *fijación* de un hilo vibrante y, por lo tanto, señalan claramente el impedimento de la resonancia. Esto resulta evidente, por ejemplo, si imaginamos a esa muchacha de los sesenta, de una provincia conservadora y católica, como lesbiana o transgénero; aunque quizás sea suficiente con imaginarla como feminista o *hippie*.

Llegamos así al último de los factores que intervienen en la conformación del grado y el tipo de las relaciones de resonancia: la capacidad de influencia de la estructura social o de la distribución de recursos. De hecho, Dahrendorf no hablaba simplemente de la *muchacha católica* del campo, sino de las *hijas de trabajadores* católicos rurales, que contaban con un acceso limitado a recursos tanto educativos como materiales. Quien sufre de escasez de medios y de márgenes de maniobra, y además se encuentra en una posición social que suele ir acompañada por el menosprecio o el desprecio cultural, experimentará el mundo no como amable o resonante, sino más bien como hostil y repulsivo, y sus eventuales aspectos atractivos le parecerán inalcanzables. Teniendo en cuenta la efectividad

36 Ralf Dahrendorf, *Bildung ist Bürgerrecht. Pläyoder für eine aktive Bildungspolitik*, Hamburgo, Nannen, 1965.

cultural de la forma antes esbozada de la promesa de resonancia, los segmentos del mundo que aparecen como absolutamente *inalcanzables* –y, por tanto, imposibles de ser asimilados transformadoramente– no pueden ser resonantes para un sujeto, y en el mundo moderno la clave para la asequibilidad cultural radica ante todo en la *ampliación del alcance* económico, técnico y cultural.

Por lo general, un violín solo se convierte en resonante luego de largas horas de lecciones y estudio, y los versos en latín solo pueden hablarle a quien estudió esa lengua. Pierre Bourdieu ya mostró cuál es la combinación de capital social, cultural y económico (y de *asequibilidad*) que se necesita para que una visita a la ópera pueda convertirse en una vivencia de resonancia.[37] Hoy en día es más probable que disponga de esos recursos la hija de trabajadores católicos del campo, antes que el hijo de un inmigrante musulmán nacido en Berlín y marcado por múltiples experiencias de exclusión, o una madre soltera de Stuttgart que vive en condiciones precarias y se mantiene a flote con el seguro de desempleo. Esto, sin embargo, no modifica en lo más mínimo aquel dilema fundamental de la modernidad que veíamos, al principio de este libro, con las historias de Gustav y Vincent: el anhelo de alcance y las técnicas para ampliarlo exigen la conformación de actitudes y capacidades asociadas a las formas reificantes de la relación con el mundo (*urbanas*, *masculinas*, *protestantes*). No obstante, sin estas estrategias de ampliación del alcance, el mundo (tardo)moderno amenaza en convertirse en totalmente mudo para el sujeto, puesto que este tiende a perder los medios para asimilarlo transformadoramente. En términos de la historia de los pintores, esto significa que la constitución institucional de la tardomodernidad puede hacer fracasar tanto a Gustav como a Vincent: puede que ninguno termine su cuadro. A pesar del crecimiento de la sensibilidad a la resonancia en la modernidad, ambos se ven amenazados por una pérdida abarcadora de la resonancia, esto es, por una totalización de las relaciones mudas con el mundo. Quizás aquí radique la (nueva) contradicción fundamental de la sociedad moderna, una contradicción que va mucho más allá de las líneas de división entre capital y trabajo o entre los géneros.

3. FACTORES INSTITUCIONALES: ENTRE LA ESCUELA Y LA BOLSA

El hecho de que los seres humanos vivan su vida en relaciones predominantemente resonantes o mudas con el mundo no depende solo ni sobre todo de las variables culturales, situacionales y contextuales que les conciernen como indi-

37 Pierre Bourdieu, *La distinción*, *op. cit.*

viduos, sino –y en una medida mucho mayor– de los contextos *institucionales* en los que se mueven. En las formas rutinarias y habitualizadas de la acción y de las prácticas que ejercemos no solo están implicados y definidos "estilos de pensamiento" específicos, como lo muestran el sociólogo polaco Ludwik Fleck y la antropóloga británica Mary Douglas; en ellas también se emplazan, en un plano mucho más profundo, formas específicas de relación con uno mismo y con el mundo.[38] "Donde te sientas es donde te posicionas" [*Where you sit is where you stand*] reza una máxima de la vida política del distrito gubernamental londinense. Esto significa que la mirada del mundo está marcada por la institución en la que uno se mueve o para la cual uno trabaja. Por ejemplo, es natural que un ministro de defensa piense y actúe de manera diferente a un secretario del ministerio de educación, o a un funcionario de la cartera de economía. Desde la perspectiva de la teoría de la resonancia, esta idea debería ampliarse: "donde te sientas es *cómo* te posicionas". La manera en que alguien está colocado en el mundo, incluso en términos corporales, depende en gran medida de las formas de *praxis* y de los contextos institucionales que marcan su horizonte de experiencia y movimiento. Así, es evidente que una gimnasta o un bailarín se relacionarán con el mundo de manera diferente a una leñadora o un campesino, y esto tanto en la dimensión pática, es decir, en la manera en que el mundo que los encuentra es experimentado, como también en la intencional, esto es, en la forma de acercarse al mismo. Las instituciones determinan las formas posibles, los ejes y las intensidades de las relaciones que podemos establecer con el mundo, y no solo en un sentido cognitivo (esto es, en nuestra capacidad de conocer) sino también en la perspectiva emocional y corporal. Generan e impiden posibles sensibilidades de resonancia, así como prácticas específicas de reificación.

En sus análisis, Norbert Elias y en especial Michel Foucault estudiaron tan brillante como detalladamente cómo se transformó, en el proceso de modernización, la relación de los sujetos consigo mismos y con el mundo; y ambos establecen de manera inequívoca que la capacidad de represión de resonancia tiene una importancia central en este respecto.[39] Para Elias, una parte esencial

38 También Mary Douglas se interesa por algo mucho más amplio que los meros "estilos" cognitivos "de pensamiento"; según su análisis, las instituciones marcan o generan las formas fundamentales de nuestra conciencia disposicional de mundo: "La mitad de nuestra tarea consiste en demostrar este proceso cognitivo en la base del orden social. La otra mitad es demostrar que el proceso cognitivo más elemental del individuo depende de las instituciones sociales"; Mary Douglas, *Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza, 1996, p. 74.

39 Norbert Elias, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015; Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, t. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 2015; y *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

del "proceso de civilización" es la capacidad de controlar los afectos y planear estratégicamente la acción; Foucault, por su parte, pone de manifiesto que este proceso fue en gran parte el resultado del moldeamiento de las relaciones con uno mismo y con el mundo a través de "instituciones disciplinarias". De esta manera, no queda duda de que el "logro" central del adiestramiento militar masivo en el cuartel era la reificación completa del propio cuerpo y los movimientos corporales, y la inmunización frente a las emociones y necesidades propias y ajenas (por ejemplo, la empatía). La *resonancia* y el *ejército* constituyen polos opuestos, no solo cuando se trata de destruir al enemigo y de ignorar las propias necesidades (tanto el miedo como el deseo), sino también en lo que refiere al tono del cuartel, al trato social cuando se está en servicio. El hecho de que, además o por detrás de esto, se conformen fenómenos de resonancia –como la camaradería y el patriotismo– no debe sorprendernos, habida cuenta del postulado teórico de la prioridad de la resonancia por sobre la alienación; como tampoco es sorprendente que los fenómenos de resonancia adopten con frecuencia la forma de relaciones de eco.

Desde la perspectiva de Foucault, los cuarteles se parecen a las fábricas de producción industrial. Una cadena de montaje es otro lugar de reificación radical, donde se coordinan los procesos de acción e incluso de movimiento de manera puramente externa y se los "petrifica" así mecánicamente.

De manera casi paradójica, también las prisiones modernas –que durante mucho tiempo fueron el interés fundamental de Foucault– muestran en su constitución institucional una sordera muy peculiar a la resonancia: aunque son lugares de sanción y de disciplina extrema, la lógica institucional de la ejecución del castigo implica la ausencia de emoción y empatía. El "matar libre de resonancia" en la ejecución de la pena de muerte (por ejemplo, en algunos estados de los Estados Unidos) conduce a que un médico marque con precisión el corazón del delincuente con un bolígrafo antes de su fusilamiento, y que deba determinar su estado de salud y realizar correctamente todos los actos burocráticos. Esta forma de simulación institucional de resonancia de cara al acto repulsivo más extremo, el asesinato de un ser humano, constituye quizás la forma más radical de la reificación humana.

Según Foucault, sin embargo, estos regímenes de disciplinamiento aparecen en casi todos los contextos institucionales de la modernidad. En este sentido, como ya mencioné en el capítulo VIII, los niños aprenden desde pequeños a inmunizarse respecto a impulsos de resonancia y a desarrollar sistemáticamente sus capacidades de reificación; por ejemplo, se les enseña que se pueden hacer con total normalidad vivisecciones de langostas o ranas con fines educativos, y aprenden a ser evaluados por medio de notas y certificados. También el laboratorio científico constituye un contexto institucional dentro del cual las resonancias que se producen son clasificadas como disfuncionales. En la medicina ocu-

rre algo no muy diferente: también un hospital es un lugar en el que se utiliza y se practica la *cercanía humana*, pero donde esta desempeña un rol prácticamente insignificante en la actividad institucional, e incluso puede trastornarla.

En los procesos jurídicos, las transacciones económicas y la administración burocrática, las relaciones de resonancia pueden ser muy peligrosas y a veces están expresamente prohibidas, puesto que en situaciones burocráticas o jurídicas constituyen un criterio de exclusión por *parcialidad*.

En este sentido, la bolsa (y, en términos más amplios, el mercado financiero en general) constituye un ejemplo paradigmático de un contexto de acción en el que las resonancias de todo tipo tienen efectos inmediatamente disfuncionales. Quien reacciona a los impulsos del propio cuerpo o se deja llevar por sus estados de ánimo solo puede perder; y lo mismo ocurre con aquel que se compromete internamente con el destino de una empresa, una acción, un país o una idea. Toda forma de interés en algo más allá del valor numérico abstracto constituye un peligro para el éxito de la acción financiera.

La bolsa y el mercado financiero son también buenos ejemplos para ilustrar la modificación de la lógica institucional en la tardomodernidad que analizan los estudios de la gubernamentalidad inspirados y/o orientados por Foucault y Deleuze.[40] De hecho, hoy en día las instituciones disciplinarias e inmediatamente reificantes han perdido terreno en muchas regiones y contextos; en la actualidad, el adiestramiento militar en los cuarteles o en el ritmo rígido de las cadenas de montaje desempeñan un rol secundario en la educación de los sujetos occidentales modernos, y en las instituciones educativas y de cuidado de personas el tono se ha modificado: ya no hay escuelas, empresas, hospitales ni hogares de ancianos que no prometan *sensibilidad* y *respeto* por la vida, la naturaleza, los clientes, los empleados, los animales y los pobres.

Esta sensibilización institucional, sin embargo, se inserta en la estrategia institucional de la *reificación de resonancia* –analizada en el capítulo XII– sin solución de continuidad. Por decirlo de manera exagerada, ella es funcional al incremento del rendimiento de la reificación, en el sentido de que explota los recursos de resonancia, y esto es posible porque hoy en día la forma muda de relación con uno mismo y con el mundo está tan internalizada y generalizada que define el modo fundamental de nuestro ser en el mundo. La reificación de uno mismo y del otro ya no precisa ser ensayada ni inculcada en instituciones disciplinarias; se ha convertido en la actitud *por defecto* de la tardomodernidad, actitud que solo se relaja en los oasis de resonancia dispuestos para ello.[41]

40 Véase, por ejemplo, Ulrich Bröckling *et al.* (ed.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000.

41 Un fenómeno como el movimiento del "yo cuantificado" (*Quantified-self*) puede servir como evidencia de esto. Este movimiento busca cuantificar, medir, controlar y

No obstante, esto no significa que las resonancias no desempeñen ningún papel, o solo uno menor, en las formas institucionales de operación de las sociedades modernas. Las energías motivacionales y la creatividad necesitan siempre al menos un resto de relaciones de resonancia; y este resto dinamiza los vínculos rígidos con el mundo, aunque esto ocurra muchas veces *en contra* de la lógica institucional. Además, los procesos de curación, terapia, educación y cuidado de personas no pueden sostenerse en el largo plazo sin apelar a la resonancia. Como lo mostré con Fuchs, Adorno, Lévinas y otros, de la presencia física o el rostro de un otro siempre parte una interpelación a la resonancia frente a la cual, en cuanto seres corpóreos, jamás podemos cerrarnos del todo; de manera que la reificación completa de un otro siempre contiene un momento de autoflagelación.

Independientemente de esta última observación, los criterios del incremento y del éxito exigen la conformación de capacidades y sensibilidades de resonancia tanto en las profesiones creativas como en las profesiones sociales, terapéuticas y orientadas a la educación, y esto produce relaciones de tensión y contradicción en un sentido doble: en primer lugar, como argumenté en el capítulo XII, los vínculos y las experiencias de resonancia contienen siempre un momento "sobreabundante" que no puede cercarse ni ponerse a disposición y que, por lo tanto, se sustrae a la lógica reificante del incremento. Allí donde surge de repente un entusiasmo auténtico por algo o acontece un encuentro movilizador, emergen efectos transformadores que fluidifican las relaciones con el mundo y se resisten a la lógica institucional. Tales momentos pueden ocurrir tanto en el aula como en el escritorio de una investigadora, en el escenario del teatro e incluso en la consultora o en la redacción de un diario; y esto quizás puede llevar a algunas personas a renunciar a sus trabajos en el acto, o a redefinir testarudamente sus objetivos.

Pero en segundo lugar, y a la inversa, todos los contextos en los cuales la conformación de resonancias es esencial y funcional se encuentran bajo una presión de reificación casi permanente. En la escuela, el plan de estudios debe cumplirse, el "material" debe ser transmitido y deben evaluarse las competencias de los alumnos; la idea innovadora de la científica solo tienen algún "valor" cuando logra ser vertida en las formas de un proyecto financiado por terceros; en el teatro, lo que importa no es cambiar el mundo sino llenar la sala; en la empresa consultora, lo que cuenta es la ganancia (tanto del consultor como de la empresa asesorada); y en el diario, se lucha enconadamente en pos de las ventas y las

---

optimizar todas las expresiones vitales con ayuda de la tecnología y se comprende a sí mismo muy seriamente como un movimiento para *mejorar la calidad de vida*; véase Stefan Selke, *Lifelogging. Wie die digitale Selbstvermessung unsere Gesellschaft ändert*, Berlín, Springer, 2015.

pautas publicitarias. Estos constreñimientos son conocidos sobre todo por quienes trabajan en profesiones médicas y de cuidado de personas: el reloj corre, y la resonancia debe ser constantemente reprimida porque no es redituable.

De hecho, los intentos de asegurar la *calidad* (también e incluso cuando son sensibles a la *calidad de la relación*, es decir, cuando son más que una pura economización) constituyen la puerta de entrada de las manifestaciones más graves de la transformación de resonancia en relaciones mudas. Al fin y al cabo, son solo un ejemplo más del vano empeño de poner la resonancia a disposición: en casi todas las profesiones y rubros en los que la calidad del trabajo depende de la calidad de las relaciones de resonancia, los constreñimientos burocráticos a dejar constancia documental (y contable) de todos los pasos y acciones, y a medir y cuantificar todas las prestaciones e ideas, convierten la vida del trabajador en un infierno. Los médicos, los docentes, los economistas, los periodistas, los enfermeros, los educadores, los artistas, los políticos e incluso los panaderos, los empleados de limpieza, los trabajadores siderúrgicos y los cocineros se quejan al unísono de que las exigencias de incremento, la escasez de tiempo, las regulaciones normativas y los deberes de documentación les impiden realizar su trabajo *bien* y *correctamente*. Como expuse en el capítulo VIII, aquí radica la verdadera crisis del mundo moderno del trabajo. El intento de volver calculable y disponible la resonancia conduce de lleno a la alienación.

La discrepancia entre la lógica reificante del incremento y la añoranza de relaciones de resonancia sigue siendo la contradicción fundamental del orden institucional de la tardomodernidad. Como intenté mostrarlo en el prólogo a la luz de las figuras típico-ideales de Adrian y Dorian, las subjetividades, organizaciones y subculturas tardomodernas difieren en el modo en que manejan esta contradicción y en que reaccionan a ella, tanto en lo que hace a la conducción de vida como al modo de funcionamiento. Mientras que Dorian le concede una prioridad inmediata a la añoranza de resonancia y busca un contexto institucional constitutivamente orientado a relaciones acordes, Adrian sigue una estrategia de ampliación del alcance que lo lleva a contextos institucionales ante todo reificados.

Me parece que la diferencia que se sigue de ello, entre una orientación (primaria) a la resonancia y una orientación predominante al incremento, es el trasfondo no expresado de la división cultural e intelectual entre dos actitudes frente al mundo, propias de la modernidad occidental, que Charles Percy Snow había identificado ya en 1959, en una muy influyente y polémica conferencia titulada *Las dos culturas y la revolución científica*.[42] Allí, Snow argumenta que la

42 La conferencia fue luego publicada en formato de libro y, en el año 2008, el suplemento literario de *The Times* lo incluyó en la lista de los libros más influyentes desde la Segunda Guerra Mundial; véase C. P. Snow, *Las dos culturas*, Buenos Aires,

vida espiritual e intelectual del mundo occidental está profunda e inevitablemente escindida entre la cultura de las ciencias naturales, cuya mirada y actitud frente al mundo es optimista, tiende a su modificación y se orienta hacia el futuro, y la cultura de las humanidades, caracterizada por una actitud hermenéutica que se vuelca hacia el pasado. Las ciencias naturales apuntan a soluciones, descubrimientos, progresos, al mejoramiento y el incremento, sin tener en cuenta las sensibilidades en general; las humanidades, por su parte, se orientan a la empatía, la imitación, la conservación y la sintonía, pero (curiosamente) corren el riesgo de aparecer como frías, sin vida y petrificadas. Estas últimas apuestan a la literatura, el arte y la historia, mientras que sus antagonistas prefieren el dominio científico y técnico. Si para una los libros constituyen la esencia del ser, para la otra son solo *herramientas* para conquistar el mundo.

Lo que la tesis de Snow pone en evidencia es, ante todo, la vitalidad de la conexión (analizada más arriba) entre la esperanza de ampliar el alcance y la promesa de resonancia en el caso de las ciencias naturales; así como también el hecho de que una orientación a la resonancia, cuando es institucionalizada y ritualizada rígidamente, puede tender a la reificación, como muestra Snow en el caso de la cultura de las humanidades. Sin embargo, no resulta difícil reconocer en las descripciones de Snow la línea que distinguía los dos patrones de orientación ilustrados con ayuda de Adrian y Dorian. En las discusiones que siguieron a la intervención de Snow se hizo rápidamente visible lo profundo que cala esta escisión en la cultura occidental en general, que divide también –y entre otros– a los bandos políticos en defensores y detractores de la energía nuclear, en optimistas y escépticos de la tecnología, etc.[43]

Sin embargo, bajo las condiciones institucionales de la tardomodernidad, ambos –tanto los que buscan la resonancia como los que se orientan al incremento– corren el riesgo de verse dominados por relaciones mudas con el mundo y, por lo tanto, de caer en el engaño de la promesa de resonancia de la modernidad. La falla de la estrategia de incremento de Adrian consiste en que para él la promesa de resonancia es una esperanza (incumplible) de futuro que se basa en recursos; en cambio, Dorian, que busca la resonancia, sufre porque su alcance de mundo y, en consecuencia, sus medios para asimilarlo transformadoramente tienden a disminuir, al tiempo que los contextos institucionales que ha elegido se ven amenazados por la lógica dominante de incremento y por la progresiva

---

Nueva Visión, 2000. Véase también Helmut Kreuzer, *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. C.P. Snows These in der Diskussion*, Múnich, Klett-Cotta, 1992.

43 Véase *ibid.*, así como también Guy Ortolano, *The Two Cultures Controversy. Science, Literature and Cultural Politics in Postwar Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

erosión de la resonancia que esta conlleva. En última instancia, los imperativos de incremento de la modernidad son observables como imperativos reificantes en ambos contextos. Por lo tanto, comprender su anclaje y naturalización institucional[44] e identificar caminos posibles para superarlos constituye un objetivo apremiante de la crítica contemporánea de las condiciones de resonancia. Me dedicaré a esta tarea en el capítulo que sigue.

44 Si se sigue a Mary Douglas (*op. cit.*, pp. 75 y ss.), la *naturalización* de actitudes ante el mundo (o de "estilos de pensamiento" en un sentido amplio) constituye el objetivo central de las instituciones.

XIV
Estabilización dinámica: la lógica del incremento de la modernidad y sus consecuencias

1. ¿QUÉ ES LA "ESTABILIZACIÓN DINÁMICA"?

Las relaciones con el mundo no son logros individuales sino que están, en gran medida y de manera decisiva, institucionalizadas en términos culturales y estructurales. Las formas de relación de las cuales emergen los sujetos y los objetos están prefiguradas, en sus posibilidades, variaciones y límites, por la formación sociocultural e histórica de cada caso; por sus ideas rectoras e imágenes del mundo, así como por sus prácticas institucionalizadas, su lenguaje, su arte, su configuración del espacio y el tiempo, y sus formas de expresión corporal.[1] Como se dijo, las relaciones con el mundo no solo son el presupuesto y la base para la instauración y la realización de una formación sociocultural, sino también, y a la vez, el resultado que esta se asegura por medio de la reificación y la naturalización. Esta era precisamente la idea fundamental de la que partían los análisis más bien escépticos antes relevados (en la tercera parte de este libro) para sus interpretaciones de los vínculos modernos con el mundo. Según el punto de partida de la teoría de la resonancia, la relación precede tanto al sujeto que experimenta y actúa como al objeto configurado y configurable que lo encuentra, pero resulta estabilizada y se ve fortalecida por el encuentro y la confluencia de ambos. Por lo tanto, para entender las especificidades y los problemas de la forma de relación con el mundo que resulta institucionaliza en la formación

1 En el texto "Vier Ebenen der Selbstinterpretation. Entwurf einer hermeneutischen Sozialwissenschaft und Gesellschaftskritik", intenté desarrollar una heurística y una definición de la manera en que las autointerpretaciones colectivas, las imágenes individuales de uno mismo, las instituciones y prácticas sociales y el comportamiento individual corporizado interactúan entre sí para constituir y modificar una formación social; véase Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 104-147.

social de la modernidad, es imprescindible analizar una vez más su lógica de reproducción institucional.[2]

¿Qué es lo que caracteriza a una sociedad moderna? La pugna por responder correctamente a esta pregunta se remonta a los orígenes mismos de la sociología: se trata, en efecto, de la pregunta fundamental de la disciplina.[3] A diferencia de lo que ocurre en la filosofía o en los estudios de la cultura –que suelen comprender la modernidad como un proyecto epistemológico y normativo, orientado a la autonomía, que ha modificado los patrones de legitimación y las prácticas sociales y culturales–,[4] en las ciencias sociales se impuso ampliamente la idea de que la modernidad debe entenderse ante todo como una transformación procesual. Así la describen, por ejemplo, las teorías de la modernización inspiradas en Talcott Parsons,[5] pero hay también muchas otras teorías de la sociedad –de hecho, la mayoría de las discutidas en la actualidad– que se caracterizan por concebir la modernidad como un proceso de transformación (más o menos dirigido), cuyo núcleo consiste en una progresiva diferenciación, racionalización, individualización o domesticación (dominio de la naturaleza).

En mi libro sobre la aceleración, intenté mostrar que esas tendencias de transformación pueden articularse sistemáticamente y sin contradicciones en un solo concepto, a saber, el de la *aceleración social*; de manera que el núcleo de la modernidad y/o de la modernización puede concebirse como un proceso de *dinamización* de las condiciones materiales, sociales y espirituales (un proceso de *ponerlas en movimiento cada vez más rápido*) que se extiende hasta la actualidad.[6]

2 Algunas de las reflexiones presentadas en este capítulo ya fueron desarrolladas en otros sitios; véase Hartmut Rosa "Historischer Fortschritt oder leere Progression? Das Fortschreiten der Moderne als kulturelles Versprechen und als strukturelles Zwang", en Ulrich Willems *et al.*, (eds.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld, Transcript, 2013, pp. 117-142.

3 Para un tratamiento exhaustivo, véase Hartmut Rosa *et al.*, *Soziologische Theorien*, Constanza, UVK, 2007.

4 Véase Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, *op. cit.*; Charles Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*; y también Daniel Fulda y Hartmut Rosa, "Die Aufklärung – ein vollendetes Projekt? Für einen dynamischen Begriff der Moderne", en *Zeitschrift für Ideengeschichte*, nro. 5, 2011, pp. 111-118. Véase asimismo los artículos reunidos en Olaf Breidach y Hartmut Rosa (eds.), *Laboratorium Aufklärung*, Múnich, Fink, 2010.

5 Para una visión de conjunto, véase, por ejemplo, Wolfgang Zapf, "Modernisierung und Modernisierungstheorie", en Wolfgang Zapf, *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt, Campus, 1990, pp. 23-39.

6 Acerca del vínculo entre el proyecto cultural de la modernidad y este proceso estructural de modernización como dinamización, véase Hartmut Rosa, "Modernisierung als soziale Beschleunigung – kontinuierliche Steigerungsdynamik und kulturelle Diskontinuität", en Thorsten Bonacker y Andreas Reckwitz (eds.), *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, Frankfurt, Campus,

Al respecto, resulta de crucial importancia señalar que –en contraste con lo que sugiere la fórmula del *proyecto* de la modernidad– la lógica propia de la dinamización se ha convertido hoy en día en una coerción estructural. Las sociedades modernas se caracterizan por el hecho de que solo pueden estabilizar y reproducir sus subdominios y su estructura social de manera dinámica: obtienen estabilidad *en y a través del movimiento*, y este movimiento debe entenderse, más precisamente, como un *movimiento de incremento*.

En sintonía con las reflexiones avanzadas en el capítulo X, entonces, puede decirse que una sociedad puede considerarse *moderna* en términos estructurales *cuando solo puede estabilizarse dinámicamente* y, por lo tanto, *cuando depende sistemáticamente del crecimiento, la innovación y la aceleración para conservar y reproducir su estructura*. Los conceptos de crecimiento, aceleración e innovación pueden comprenderse como las dimensiones temporal (aceleración), objetiva (crecimiento) y social (innovación) de un único proceso de dinamización que puede definirse, a su vez, como el *incremento de la cantidad por unidad de tiempo*. Esta es exactamente la definición en la que se basa mi teoría de la aceleración.[7] Ahora bien, dado que este concepto general de la aceleración privilegia la dimensión temporal por sobre los otros dos aspectos, y prácticamente invisibiliza sus consecuencias objetivas y sociales, prefiero trabajar aquí con la tríada conceptual mencionada: la coerción al crecimiento (material) de las sociedades modernas (capitalistas) se muestra como un elemento especialmente problemático de la estabilización dinámica, y con más razón de cara a la crisis ecológica que asoma en el siglo XXI.[8]

2007, pp. 140-173, y Hartmut Rosa "Historischer Fortschritt oder leere Progression?", *op. cit.*

7 Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, *op. cit.*, p. 115.

8 En el ya mencionado Colegio y Grupo de Investigación "Sociedades de Poscrecimiento" ["*Postwachstumsgesellschaften*"], financiado por la DFG [Comunidad Alemana de Investigación], trabajo junto a mis colegas Klaus Dörre y Stephan Lessenich, y a muchos otros investigadores en la identificación de mecanismos de incremento y de los contornos de una posible sociedad de poscrecimiento capaz de superar el constreñimiento al crecimiento "vacío", que solo sirve a la estabilización sistémica. Klaus Dörre concentra su análisis en la lógica económica de la apropiación capitalista de tierras, mientras que Stephan Lessenich se enfoca en la dinamización política llevada a cabo por un Estado de bienestar activador (al respecto, véase nuestro debate en Klaus Dörre *et al.*, *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt, Suhrkamp, 2009, continuado luego en en Klaus Dörre *et al.*, *Sociology, Capitalism, Critique*, London, Verso, 2015). El presente libro es mi aporte a nuestro trabajo conjunto, en la medida en que intenta identificar la ampliación del alcance como motor impulsor cultural y desarrollar la resonancia como concepto y criterio para definir una vida lograda independiente del incremento. Con el concepto de alienación (y el fenómeno correlativo de la reificación), intento fundar el parámetro de mi crítica de la sociedad basada en la lógica del incremento.

La ventaja indiscutible de una definición procesual y a la vez lógico-estructural de las sociedades modernas consiste en que no precisa de decisiones normativas previas, como las que pesan no solo sobre la idea del "proyecto de la modernidad", sino también sobre las teorías "clásicas" (cuasiteleológicas) de la modernización, o sobre la identificación de la modernización como racionalización, diferenciación, individualización o dominación progresiva de la naturaleza en el sentido de la razón instrumental. En consecuencia, la definición de la modernidad propuesta aquí permite incluir de manera consistente las "múltiples modernidades",[9] es decir, aquellas formaciones culturales en las que no aparecieron momentos normativos o elementos culturales decisivos del "proyecto de la modernidad", o que los niegan decididamente; o aquellas formaciones en las que las tendencias postuladas a la individualización, la racionalización o la diferenciación (funcional) no se desarrollaron o se mostraron como reversibles. Así, de hecho, puede haber variantes brasileras, japonesas, sudafricanas, indias, chinas, rusas, persas, árabes, así como socialistas y fascistas de la modernidad. Estas formaciones sociales son modernas en la medida en que dependen o dependieron del incremento para reproducir su estructura. La estabilización dinámica es, entonces, perfectamente compatible con formaciones sociales "totalitarias": no contiene ningún criterio normativo.

Por otro lado, la definición de la modernidad como estabilización dinámica elude la "trampa de la arbitrariedad" en la que caen muchos abordajes poscoloniales, que analizan la pluralidad de la modernidad con argumentos convincentes pero sin poder discernir la unidad que subyace detrás de esa diversidad, por lo que emplean el concepto de "modernidad" solo como una cifra vacía, un concepto epocal y cronológicamente determinado que carece de toda sustancia. A través del concepto de estabilización dinámica, las sociedades modernas y no modernas pueden distinguirse de manera sistemática y concreta, con total independencia de su periodización histórica; por supuesto, esto abre la posibilidad de que pueda clasificarse como moderna una sociedad que en términos históricos sea claramente premoderna.

9 Acerca de la discusión sobre las modernidades múltiples e intervinculadas que ponen en cuestión la predominancia, el unilateralismo y la ceguera de la interdependencia característicos de las concepciones occidentales, véase, por ejemplo, Hans Joas, *Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne*, Frankfurt, Fischer, 2013; Jan-Georg Deutsch *et al.* (eds.), *African Modernities. Entangled Meanings in Current Debate*, Oxford, Heinemann, 2002; Steve N. Murdoch *et al.* (eds.), *Reflections on Multiple Modernities. European, Chinese and Other Interpretations*, Leiden, Brill, 2002; Thomas Schwinn, "Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen: Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht", *Zeitschrift für Soziologie*, nro. 38, 2009, pp. 454-476.

Cuando hablo de relaciones modernas con el mundo, me estoy refiriendo entonces a las relaciones con el mundo en el marco de una formación sociocultural que solo puede estabilizarse dinámicamente, es decir, que para reproducir su estructura y mantener su *statu quo* depende del incremento sistemático en las dimensiones del crecimiento (económico), la aceleración y las tasas de innovación. Sin dudas, aquí todavía existen imprecisiones conceptuales: ¿qué significa esto del mantenimiento del *statu quo* a través del incremento? ¿No se trata de una *contradicción en los términos*? ¿El incremento no implica necesariamente una *modificación* del *statu quo*? Entonces, ¿qué es lo que se estabiliza y qué es lo que se incrementa? Me ocupé exhaustivamente de esta cuestión en otro sitio donde, siguiendo a Virilio, empleé el concepto de "estado de reposo frenético" para expresar esta complementariedad del constreñimiento al cambio y la tendencia a la petrificación.[10] En pocas palabras, mi respuesta es que la reproducción estructural y la estabilización del *statu quo* refieren a tres planos centrales de la formación social moderna. El primer plano es su orden institucional fundamental, lo que puede denominarse también las "instituciones basales" de la sociedad:[11] el mercado económico de competencia capitalista, la democracia política, el régimen del Estado de bienestar y también los sistemas científicos y educativos. A la luz de las crisis sistémicas en el sur de Europa, sobre todo en Grecia, puede estudiarse cómo estas instituciones se ven sometidas a presiones cuando no se registra un crecimiento duradero. No se trata de la conservación de elementos o reglas institucionales particulares, sino de la estabilización del orden institucional como tal.

En segundo lugar, también el orden socioestructural (es decir, el patrón de la estratificación socioeconómica de clases y estratos) se reproduce en y a través de la lógica del incremento. Y, en tercer lugar, la *lógica de operación* de la acumulación social y de la asignación está íntimamente ligada a esto último. Lo que se estabiliza dinámicamente es también la lógica misma del incremento: por detrás y más allá de todos los cambios materiales, sustanciales e incluso institucionales, la coerción al incremento y la lógica de la competencia permanecen inmutables y se mantienen continuamente. La "carcasa dura como el acero" que Max Weber creía identificar detrás de la actividad y la dinámica de la modernidad está constituida esencialmente por los imperativos de crecimiento, aceleración e innovación, es decir, por el constreñimiento a crecer, a ser más rápido y capaz de cambiar.

Para abordar la relación con el mundo institucionalizada específicamente en la modernidad, es preciso comprender el carácter simultáneo de la coerción

10 Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 428-490.

11 Véase, por ejemplo, Wolfgang Zapf, *Modernisierung, Wohlfartsentwicklung und Transformation. Soziologische Aufsätze 1987 bis 1994*, Berlín, Sigma, 1994.

invariable al incremento y del cambio escalatorio. La tríada del imperativo al incremento no conduce a velocidades, volúmenes de producción y tasas de modificación que crecen de modo lento y constante, sino inmediatamente a un círculo de escalamiento: mientras las tasas de incremento permanecen aproximadamente iguales en términos porcentuales, los volúmenes de crecimiento y modificación aumentan exponencialmente, en el sentido de las curvas de escalamiento ya discutidas. Las cantidades de bienes producidos, distribuidos y consumidos, de materias primas utilizadas y de cambios aumentan tan vertiginosamente como la velocidad de procesamiento de las computadoras o de propagación de las novedades, etc.[12] La férrea dureza de esta dinámica escalatoria se vuelve patente en lo siguiente: no importa qué tan exitosamente hayamos vivido, trabajado y administrado este año en términos individuales y colectivos, el año próximo debemos ser siempre un poco más rápidos, más eficientes, más innovadores y mejores, si queremos mantener nuestro lugar en el mundo; y el año siguiente la vara estará todavía más alta. De hecho, el éxito, la fuerza y la eficiencia del presente se comportan incluso de manera proporcional a la fuerza del constreñimiento al incremento del futuro: cuanto más fuerte crezca la economía este año, cuanto más innovadores y rápidos seamos, tanto más difícil será superar el próximo año los logros de este y mantener así, dentro de lo posible, las tasas de incremento. Aquí se manifiesta de manera especialmente sorprendente la irracionalidad de la lógica escalatoria "ciega" de la modernidad: los esfuerzos de hoy no son una facilitación sustentable del mañana, sino una complicación y una profundización de los problemas.

Para entender qué significa el hecho de que la coerción al incremento se haya convertido en un elemento medular del *statu quo* cultural y estructural, es útil volver a analizar brevemente la manera general y radical en la que, a partir del siglo XVIII, se produjo el pasaje desde un modo de reproducción estructural adaptativo, mimético o acorde a la satisfacción de las necesidades, al modo moderno de la estabilización dinámica. Al caracterizar el viejo modo de estabilización como adaptativo, busco poner en evidencia que las sociedades extramodernas no eran ni son simplemente *estáticas*; ninguna formación social puede existir durante largos períodos tiempo sin adaptaciones, modificaciones ni desarrollos. Sin embargo, en ellas no existe un constreñimiento endógeno y estructural a la innovación y el aumento progresivo. Los cambios tienen o tenían lugar allí como reacción a cambios o desafíos del mundo circundante; por ejemplo, por cambios climáticos, catástrofes naturales, guerras, enfermedades, o como consecuencia de descubrimientos o desarrollos casuales y contingentes.

12 Bernd Sommer y Harald Welzer, "Ökologie: Klimawandel, Knappheiten und Transformationen im Anthropozän", en Jörn Lamla *et al.* (eds.), *Handbuch der Soziologie*, Konstanz, UVK, 2014, p. 425; véase *supra*, el primer apartado del capítulo X.

Me parece prácticamente indiscutible que el pasaje del modo adaptativo de estabilización al dinámico también estuvo ligado a un desacoplamiento o una liberación de la lógica propia de cada función social específica respecto de los patrones de control y justificación tanto señoriales como religiosos. La autonomización y la dinamización de las esferas funcionales fueron de la mano, y aparecen incluso como las dos caras de una misma moneda. A la inversa, fue la dinamización económica, social y cultural de la sociedad la que agitó y transformó el orden tradicional heredado y fundado religiosamente.

Este proceso puede investigarse de manera instructiva en las esferas funcionales y de valor de la economía, la ciencia y la política. Desde el siglo XVII al XIX se fue conformando en estas tres dimensiones un nuevo orden institucional, que reemplazó el modo adaptativo de estabilización por uno dinámico. Esto es válido sobre todo para el orden económico capitalista. A diferencia de las formas tradicionales de administración orientadas la satisfacción de las necesidades, las economías capitalistas dependen estructuralmente no solo del movimiento ininterrumpido del proceso de circulación del capital, sino también de que este se acelere e impulse espirales de crecimiento material. Esta idea es la que está por detrás del postulado marxiano según el cual el proceso de incremento Dinero-Mercancía-Dinero' (D-M-D') se ha convertido en el sujeto de la historia, incluso por sobre la burguesía misma:[13] el capital se invierte (en mercancías o en medios de producción), y esto significa que la actividad económica solo se pone en movimiento cuando existe una perspectiva realista de aumentar el capital, es decir, de transformarlo en D'. El *ethos* económico que se define de este modo se diferencia radicalmente de otras formas más antiguas de la actividad económica, orientadas a la satisfacción de necesidades e impulsadas exclusiva o mayormente por la necesidad de determinadas mercancías: a través del dinero como medio de intercambio, la mercancía se cambiaba por otra mercancía, por ejemplo, el pan por vestimenta (M-D-M). No solo para Marx, sino también para Weber, de esta diferencia resulta una distinción decisiva en la manera en que los seres humanos se relacionan con su trabajo, con los bienes producidos y con el dinero y, por lo tanto, con el "proceso de vida" mismo. En ese sentido, Weber caracteriza el capitalismo como "el poder más importante de nuestra vida moderna",[14] por cuanto que transformó y dinamizó los patrones de la conducción de vida, así como el *ethos* y el *habitus* del ser humano moderno, en el sentido de la ética protestante. Como consecuencia de esta transformación, las personas se orientan a la constante optimización, la racionalización y el aumento de la eficiencia. Weber señala que el capitalismo

13 Karl Marx, *El Capital*, t. 1, *op. cit.*; Dörre *et al.*, *Soziologie – Kapitalismus – Kritik*, *op. cit.*
14 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *op. cit.*, p. 57.

cría y crea los sujetos que necesita, y, para Marx y Engels, el movimiento del capital orientado al incremento se convierte él mismo en el sujeto de la historia. Como ya vimos, esto tiene como consecuencia, para ambos diagnósticos, procesos de reificación y, por tanto, de alienación.

De esta forma fundamental de la actividad capitalista se desprende el constreñimiento económico al crecimiento que resulta característico de todas las formaciones capitalistas, la constante aceleración técnica en el sentido de la progresiva "compresión del espacio-tiempo" identificada por David Harvey y, por último, el constreñimiento a la continua innovación social.[15] Estos imperativos a la dinamización están estructural e institucionalmente anclados en la competencia por la reducción de costos –que se realiza en gran parte a través del incremento de la productividad– y por la búsqueda de *ganancias extraordinarias*. Quien al comienzo de un proceso de innovación del producto o en el proceso de producción logre ser más rápido que su competencia, será quien se haga de las ganancias extraordinarias, que son imprescindibles para mantener la capacidad *futura* de innovación, así como también para el funcionamiento del sistema de intereses. Si no se cumple con los imperativos del incremento, aparecen las amenazas de la pérdida de empleos y la quiebra de empresas. Esto va acompañado de un decrecimiento de los ingresos del Estado (por el desplome en la recaudación de impuestos) y de un aumento de los gastos sociales (debido al creciente desempleo), lo cual suele conducir a crisis presupuestarias y de deuda que resultan también en una crisis del sistema político. En términos simples, así se justifica económicamente la afirmación de que la coerción al incremento es fundamental para mantener el *statu quo* sistémico. Una vez más, el ejemplo actual de Grecia puede servir para ilustrarlo.

Sin embargo, la transición al modo de la estabilización y la reproducción dinámica no se produce solo por la presión económica a la innovación; también

15 David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, *op. cit.* Si se lee el *Manifiesto comunista* dejando de lado la lucha de clases, este se muestra como un documento impresionante de esta dinamización multidimensional: "La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones sociales de existencia y sus relaciones recíprocas": Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, Caracas, Monte Ávila, 2007, p. 11.

resulta de transformaciones que siguen las lógicas propias de la esfera política y la producción de conocimiento. Aquí se vuelve patente –al menos para el contexto europeo– la íntima ligazón que existe entre la *pretensión de autonomía* del "proyecto" de la modernidad o de la Ilustración y el *proceso de dinamización* propio de la modernización. De hecho, la transición fundamental puede observarse ya en el plano conceptual. En el siglo XVIII, las ciencias ganan la autoridad mayor en cuestiones epistemológicas y relativas al conocimiento. Ellas ya no administran, aseguran ni transfieren el saber tradicional, impuesto por la autoridad, heredado o revelado, sino que lo amplían: *producen* conocimiento *nuevo* de manera constante, en siempre novedosos proyectos y programas de investigación. El conocimiento se convierte así en algo que es producido dinámicamente. Las nuevas academias que en el contexto europeo comienzan a fundarse a partir del siglo XVII desempeñan un rol especialmente importante en este cambio desde una orientación tradicionalista a una innovadora; sin embargo, este cambio también se produjo en las universidades, quizás de una manera más sustentable.[16]

El orden moderno del saber, entonces, ya no se basa en fundamentos estáticos o adaptativos, sino dinámicos: todos los teoremas son en principio revisables; el *afán de falsación* y el *descubrimiento* se convierten en los motores del desarrollo científico. A diferencia de los sabios o sacerdotes premodernos, lo que hace el científico moderno no tiene que ver con administrar, resguardar ni "poseer" un saber seguro o una fuente sagrada de conocimientos; adquiere su autoridad no del conocimiento de la tradición o de las "fuentes", sino de la investigación, es decir, del permanente descubrimiento de tierras vírgenes. El conocimiento no es algo que simplemente se traspasa de generación a generación, sino algo que crece y se modifica de manera constante y dinámica. La *enseñanza*, esto es, la transferencia de conocimiento seguro, ya no es considerada como la disciplina reina. Le cede su lugar prominente a la *investigación* y, por lo tanto, en la terminología aquí empleada, a la ampliación del alcance científico-técnico de mundo.[17]

La esperanza premoderna de obtener un universo fijo de conocimiento, esto es, de llegar a un orden del saber que tenga una validez última como resultado del proceso dinámico de investigación, le cedió su lugar a una concepción "cons-

16 Véase Notker Hammerstein, "Innovation und Tradition. Akademien und Universitäten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation", *Historische Zeitschrift*, 278, 2004, pp. 591-623; Peter Burke, *Papier und Marktgeschrei. Die Geburt der Wissensgesellschaft*, Berlín, Wagenbach, 2014; o también Helge Kragh, *An Introduction to the Historiography of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

17 La academia "pone la 'investigación' en lugar de la 'enseñanza'; y en lugar del cielo, la mundanidad ennoblecida": así lo formula Adolf von Hartnack (cit. en Notker Hammerstein, *op. cit.*, p. 549).

tructivista" que se volvió hegemónica con el avance de la modernidad: según esta concepción, ser científico significa cambiar una y otra vez de perspectiva, plantear siempre nuevas preguntas y obtener siempre nuevas respuestas. En este sentido, el proceso de investigación aparece como algo imposible de ser completado; su dinámica es fundamental para el sistema institucional y el funcionamiento de la ciencia moderna. Esto también fue reconocido y descripto con gran agudeza por Max Weber. En "La ciencia como vocación", señala:

> El trabajo científico, en efecto, está inmerso en la corriente del progreso [...]. En la ciencia [...] todos sabemos que lo que hemos producido habrá quedado anticuado dentro de diez o de veinte o de cincuenta años. Ese es el destino y el sentido del trabajo científico y al que este [...] está sometido y entregado: todo "logro" científico implica nuevas "cuestiones" y ha de ser superado y ha de envejecer. [...] No podemos trabajar sin la esperanza de que otros han de llegar más allá que nosotros, en un progreso que, en principio, no tiene fin.[18]

En la modernidad, entonces, también en el campo del conocimiento cambia el *ethos*, lo que significa que se transforma la forma de relación epistémica con el mundo: este aparece y nos encuentra como algo desconocido pero que puede ser conocido e investigado con los métodos del conocimiento reificante y objetivante.

En el orden político se observa una transformación análoga a la que ocurre en el orden del conocimiento. Esta transformación tiene lugar tanto en lo que refiere a la *forma de gobierno* como en la *legislación*. A diferencia de lo que ocurría en los ordenes monárquicos de dominación, la dominación democrática –como forma moderna paradigmática de constitución política– implica un reordenamiento constante: de manera periódica, por lo general cada cuatro o cinco años, el gobierno vuelve a definirse; la duración en el cargo de los gobernantes está limitada temporalmente desde el principio; los tiempos de vida y de dominación están sistemáticamente separados. En lugar de una dominación estructuralmente estática, aparece el cambio constante y dinámico de los gobiernos. Lo que mantiene el proceso político (y por lo tanto la estabilidad, la reproducción y la capacidad de maniobra de las sociedades modernas democráticas) es el conocimiento de la limitación de todo poder gubernamental. La competencia entre partidos y candidatos tiene lugar también en el modo de la competencia incremental: los programas electorales contienen siempre *promesas de incremento y superación*, y la calidad del trabajo político

18 Max Weber, "La ciencia como vocación", en Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 196-198.

realizado se mide a la luz de los correspondientes parámetros de incremento (el crecimiento de la economía, de los puestos de trabajo, de la calidad del aire, el aumento de la seguridad, la mejora de la calidad de vida de los jubilados, de los estudiantes, etc.).[19]

Como expuse en mi discusión sobre la democracia como esfera de resonancia, este proceso conduce a una modificación fundamental de la forma de la relación política con el mundo. El orden social aparece como resonante ya no en el sentido de un *gran orden de la existencia* dado por Dios o por la naturaleza en el que se insertan los sujetos, sino en el sentido de un orden *configurable colectivamente*, a través del proceso democrático de formación de voluntad y de toma de decisiones. Los sujetos modernos están colocados en un mundo en principio *contingente pero configurable*. Aquí, una vez más, los principios de aumento de alcance (la realidad institucional se vuelve colectivamente alcanzable) se vinculan con una promesa de resonancia: la dominación es obligada a –y se vuelve capaz de– reaccionar con sensibilidad a las necesidades y los cambios sociales, y a realizar movimientos rápidos de adaptación. Estos movimientos se reflejan sobre todo en la lógica de la *legislación* moderna. A diferencia del derecho tradicional consuetudinario, los órdenes legales religiosamente transmitidos ("revelados") o el derecho natural estático –en los cuales lo fundamental es (re)conocer y conservar las leyes–, el derecho moderno se orienta hacia el desarrollo, el cambio y la adaptación constantes. Tal como el orden de conocimiento y el orden político de la modernidad, el orden legal moderno no se basa en fundamentos fijos y sustanciales, sino más bien en la institución dinámica de la *legislación*. Lo fundamental no es *fijar, imponer* o *conservar* un derecho "eterno" o heredado, y tampoco apunta a encontrar y formular el mejor orden legal posible; antes bien, la forma superior de soberanía radica en el poder *legislativo* como órgano de permanente (y nueva) *creación de derecho*.[20] Así, también el orden jurídico se estabiliza dinámicamente, tanto en lo que respecta a las leyes vigentes en cada caso como en lo que refiere a los cuerpos legislativos; y en la medida en que cada vez más ámbitos vitales precisan de una regulación jurídica capaz de adaptarse velozmente, aquí también puede observarse el momento de incremento escalatorio.[21]

19 En su *Teoría política en el Estado de bienestar*, Niklas Luhmann señaló tempranamente la potencialidad de esta lógica fatal de la superación.

20 William E. Scheuermann, *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2004.

21 Esto es cierto a pesar de que el proceso de creación dinámica de derecho suela estar "preestipulado" por una constitución –que, a su vez, muestra rasgos ampliamente estáticos– y no obstante el hecho de que, irónicamente, la legislación democrática es demasiado lenta para adaptarse dinámicamente al veloz *tempo* del cambio económico,

De esta manera, el mundo se dinamiza y se vuelve accesible científico-técnica, económica y jurídico-políticamente en círculos cada vez amplios y grados cada vez mayores. Por lo tanto, la experiencia de autoeficacia de la modernidad como formación social colectiva crece enormemente, aunque con una tendencia inherente a caer en la forma instrumental y reificante de la autoeficacia.

Sin embargo, el pasaje al modo de estabilización dinámica, y por tanto a una reproducción estructural basada en el incremento, puede observarse no solo en el ámbito del orden material socioeconómico, sino también en las instituciones de la reproducción simbólico-cultural y de la conducción de vida cotidiana de los individuos, como resulta evidente cuando se consideran las normas y patrones de las prácticas estéticas y de la contextualización biográfica. Como lo mostró especialmente Boris Groys, la característica específica del arte y la literatura modernas radica en que (ya) no están interesadas en la imitación mimética de una realidad natural o social dada, en la transmisión de leyes formales artísticas o en el cumplimiento de los mandatos de los "viejos maestros", sino en la innovación, la originalidad y la superación: "De un pensador, un artista o un literato se exige que cree lo nuevo, así como antes se le exigía atenerse a la tradición y someterse a sus criterios".[22] De esta manera, el funcionamiento del arte y la literatura se convierte en un acontecer dinámico inacabable, estructuralmente comparable a la ciencia y la política en el sentido de que solo puede estabilizarse por medio de la innovación y el cambio:

> Lo nuevo es inescapable, ineludible, irrenunciable. No hay ningún camino diferente al de lo nuevo, porque un camino tal sería también nuevo. No hay ninguna posibilidad de romper las reglas de lo nuevo, puesto que eso es justamente lo que las reglas exigen. Y en este sentido, la exigencia de innovar es, si se quiere, la única realidad expresada en la cultura.[23]

La estetización del mundo, que abordé varias veces en este libro, se encuentra en una interacción íntima con este proceso de dinamización cultural. Las sensibilidades estéticas y las resonancias son concebidas en la modernidad como constitutivamente *pasajeras* y fugaces, y también como capaces de ser aumentadas.

---

científico-técnico y sociocultural; véase Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 357-373; William Scheuermann, *op. cit.*

22 Boris Groys, *Sobre lo nuevo. Ensayo de una economía cultural*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

23 *Ibid.*; véase Daniel Fulda y Hartmut Rosa, "Die Aufklärung – ein vollendetes Projekt?", *op. cit.*, pp. 111-118; acerca de la complicada interacción entre creatividad, innovación, progreso y variabilidad, véase también Andreas Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlín, Suhrkamp, 2012.

En lo que refiere a la conducción de vida y a los patrones de identidad de los sujetos, es de fundamental importancia el hecho de que la readaptación del orden social y cultural a la lógica de la estabilización y la reproducción dinámicas se cristaliza inmediatamente en el *modo de asignación de recursos* de la sociedad. Si toda formación social está obligada a definir reglas para distribuir o asignar sus recursos y productos, y también privilegios posiciones sociales, estatus y reconocimiento, entonces el orden moderno de asignación de recursos se caracteriza por lo siguiente: en ninguno de estos aspectos (dejando de lado la adjudicación de la nacionalidad) recurre a patrones tradicionales o estamentales; antes bien, dinamiza el reparto según la lógica de la competencia y el principio del rendimiento individual. El incremento se convierte así en un presupuesto del mantenimiento del *statu quo*. Mientras que en el orden estamental medieval, o en el sistema tradicional de castas de la India, la posición social y, con ella, el estatus, el reconocimiento, los privilegios, las oportunidades, las opciones y los recursos que le correspondían a una persona (como campesino, artesano, mendigo, guerrero, príncipe o rey) estaban fijados esencialmente desde el nacimiento, en la sociedad moderna se reparten siempre de nuevo según la lógica de la competencia. Incluso puede mostrarse que, en el transcurso de la modernidad, la lucha competitiva se dinamizó a sí misma: en la tardomodernidad ya no se compite por *posiciones vitalicias*, sino por *performances dinámicas*; el orden de asignación de recursos ya no cambia de forma sincrónicamente con el cambio generacional, sino en un *tempo* intrageneracional.[24]

En el siguiente apartado, me ocuparé de analizar las consecuencias de esta reorientación hacia el modo de estabilización dinámica –característica de la formación social moderna como totalidad– en la relación con el mundo de los sujetos. Sin embargo, dado que más arriba insistí –siguiendo a Weber y Taylor– en que las convicciones religiosas, las imágenes del mundo y especialmente las

24 Para un tratamiento exhaustivo, véase Hartmut Rosa, "Von der stabilen Position zur dynamischen Performanz: Beschleunigung und Anerkennung in der Spätmoderne", en Rainer Forst *et al.* (eds.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2009, y también Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 324-355. Esto es válido a pesar de que hoy en día puedan observarse tendencias sociales muy significativas al cerramiento, las cuales permiten hablar de un retorno de las estructuras de clase: los sectores bajos precarizados, que disponen de escaso capital social, económico y cultural, tienen cada vez menores oportunidades de ascender socialmente, mientras que, *de facto*, los estratos privilegiados muy pocas veces corren riesgo de descender. Este cerramiento, sin embargo, es solo un *resultado* material de una lucha competitiva desigual que *en su transcurso* sigue los imperativos de la dinamización; véase Heinz Bude, *Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft*, Múnich, dtv, 2010; Robert Castel y Klaus Dörre (eds.), *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung: Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt, Campus, 2009.

prácticas religiosas tienen una influencia formativa en las actitudes ante el mundo –es decir, en el *ethos* de los seres humanos–, quisiera antes analizar de forma sucinta cómo se relaciona la esfera de la religión con la lógica de dinamización de la modernidad analizada aquí. Ciertamente, resulta plausible buscar índices y tendencias de una transformación de este tipo también en el ámbito religioso, así como también lo es la suposición de que existen motores de dinamización en los desarrollos religiosos de la modernidad; Charles Taylor, por ejemplo, los identificó en el "efecto nova" del pluralismo religioso y, mucho antes que él, Max Weber los encontró en el *ethos* movido por la angustia de la ética protestante. Y, por supuesto, la instauración de un concepto lineal del tiempo (en lugar de uno cíclico) así como la conformación de expectativas y movimientos escatológicos y mesiánicos se cuentan entre los presupuestos del proceso moderno de dinamización.

Sin embargo, me parece que en esta cuestión es necesario ser cuidadosos. A diferencia de lo que ocurre con los órdenes jurídico, económico y cognoscitivo de la modernidad, a mi entender, ni los momentos sustanciales y referidos a la asignación de recursos ni los ordenamientos temporales de la creencia religiosa están dinamizados, quizás ni siquiera puedan serlo. La idea de las "Santas Escrituras", la idea de un acontecimiento y de un tiempo sagrados o de salvación, el transcurso de los años eclesiásticos: todas estas concepciones se muestran muy resistentes a los imperativos de la innovación, la aceleración o el incremento. Por lo tanto, me parece que las religiones tradicionales, especialmente en sus formas judeocristiana e islámica, operan también –por no decir de forma primaria– como polos opuestos (quizás ineludibles) de la lógica del incremento y de la dinamización de la modernidad. No es casualidad que *en* la modernidad no haya ningún orden religioso *de* la modernidad, y tampoco es casual que la Iglesia católica pueda existir como una institución que no se estabiliza dinámicamente. Esta se orienta por la tradición, tanto en términos teológicos y litúrgico-rituales como organizativos, y persevera por lo tanto en el modo de la reproducción adaptativa (en algunos casos, incluso estática). Por supuesto, esto no significa que las innovaciones y las modificaciones sean imposibles en la Iglesia por definición; solo implica que ellas no son necesarias *per se* para su reproducción y estabilización, es decir, que la innovación, la aceleración y el crecimiento no constituyen una exigencia inherente a su estructura.

Fenómenos como el actual terrorismo del Estado Islámico se muestran especialmente ilustrativos para analizar la relación entre la religión y la estabilización dinámica. Evidentemente, este movimiento tiene como objetivo una inmovilización estática de la formación social. De acuerdo con sus dirigentes e ideólogos, lo que se busca es "congelar" todos los órdenes y las prácticas de acuerdo con los lineamientos de los textos originarios del Islam. Se rechaza así toda forma de modificación o adaptación. En la medida en que esta idea resulta

también muy atractiva para muchos otros grupos y adeptos del wahabismo y el salafismo en todas partes del mundo, quizá sea posible entenderla como una forma radical de protesta contra las tendencias a la dinamización desatadas por la modernidad occidental.

Sin embargo, los grupos como ISIS y Al Qaeda se muestran como fenómenos genuinamente modernos, en la medida en que también existen y operan necesariamente en el modo de la estabilización dinámica. Para poder reproducir su base y su fuerza de irradiación ideológica, deben funcionar en el modo del incremento recíproco y la superación, llevando adelante actos violentos siempre nuevos y cada vez más brutales y espectaculares, y colocando bajo su control a cada vez más personas y territorios. Su modo de operación es moderno y, en este sentido, el contenido ideológico de sus teorías resulta totalmente irrelevante.

En las recientes discusiones acerca de la "era postsecular" y en la reevaluación del vínculo entre religión y modernidad en la tardomodernidad,[25] puede observarse empíricamente –incluso más allá de las formas extremas recién mencionadas–[26] un *retorno de la religión*, un aumento de la demanda de fundamentos de sentido y un crecimiento de la importancia de las instituciones y las prácticas religiosas. Me parece que estos fenómenos indican ante todo una crisis del modo de reproducción y estabilización de la modernidad. Una crisis de este tipo puede observarse también allí donde el crecimiento económico ya no puede resolver los problemas sociales, donde la lógica del incremento socava sus propios fundamentos ecológicos, o donde los sujetos reaccionan a los imperativos de dinamización de la sociedad moderna mostrando signos de agotamiento, depresión o desgaste. Todos estos fenómenos, por su parte, pueden interpretarse como manifestaciones de una crisis general de la resonancia. Volveré sobre esto más adelante.

2. COMPETENCIA Y ACELERACIÓN: RELACIONES INDIVIDUALES CON EL MUNDO BAJO CONDICIONES DE UN RÉGIMEN ESCALATORIO

En lo que respecta a la manera en que los seres humanos están colocados en el mundo y en cómo este les sale al encuentro, el pasaje a un modo de estabilización dinámica y las presiones al incremento ligadas a él tienen consecuencias muy serias. La más evidente reside en el hecho de que los sujetos modernos, y

25 Michael Warner *et al.* (eds.), *Varieties of Secularism in Secular Age*, Nueva York, Harvard University Press, 2010.

26 Para una postura escéptica sobre este punto, véase Detlef Pollack y Daniel V. A. Olson, *The Role of Religion in Modern Societies*, Londres, 2008.

a fortiori los sujetos tardomodernos, están colocados en un mundo *dinámico* que se modifica a alta velocidad. Esto es válido a pesar de la obvia objeción de que el mundo y la vida siempre, en todas las culturas y épocas, fueron móviles y cambiantes. La coerción endógena al incremento –que no solo es producida por las modificaciones del mundo circundante y las contingencias históricas, sino por la propia lógica de reproducción– es un rasgo singular de la formación social moderna. La dinámica del cambio constante refiere tanto a las dimensiones materiales del mundo como a las sociales y espirituales, a los patrones de asociación, las formas de *praxis* y, por lo tanto, también a los acervos de conocimiento práctico y cotidiano.[27]

En este marco, el sujeto moderno mismo se ha dinamizado. Los logros de aumento e innovación deben ser cumplidos *por él*; sin su energía motivacional y creativa, el juego de aumento de la modernidad no puede sostenerse. El resultante constreñimiento a la reinvención permanente del sí mismo y a la modificación flexible de la posición en el mundo fue analizado exhaustivamente en muchos estudios recientes, de manera que puedo permitirme aquí abstenerme de ofrecer una reconstrucción detallada.[28] Si no están dispuestos a modificar la propia posición profesional, familiar, religiosa, política y estética, los individuos corren constantemente el riesgo de perder su lugar en el orden social, lo que significa afrontar una grave pérdida de recursos y, consecuentemente, de alcance de mundo. Intenté describir esta forma de la realidad vital tardomoderna con la imagen de la pendiente resbaladiza o de unas escaleras mecánicas funcionando al revés: el mundo en el que nos encontramos no solo es dinámico, sino que nos empuja hacia abajo en todo momento, de manera que debemos correr (cada vez más rápido) hacia arriba para mantener nuestra posición relativa. Si no hacemos un esfuerzo constante de actualización y de aumento, nuestro *hardware* y nuestro *software*, nuestros conocimientos y nuestras redes de relaciones se devalúan o se vuelven obsoletos, al tiempo que nuestros logros y nuestras posiciones conquistadas pierden progresivamente valor. Por tanto, la posición que tomamos en el mundo y frente a él depende en cada momento de nuestra (actual) *performance*. De esto resulta un descubrimiento fundamental sobre nuestro vínculo con el mundo, descubrimiento que, en cierto modo, constituye

27 He proporcionado descripciones exhaustivas y empíricamente fundadas de todas estas tendencias en mi libro sobre la aceleración y en muchos otros artículos; de manera que aquí puedo limitarme a tratar los aspectos relevantes para una crítica de las condiciones de resonancia.

28 Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007; Alain Ehrenberg, *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000; Vera King y Beningna Gerisch (eds.), *Zeitgewinn und Selbstverlust. Folgen und Grenzen der Beschleunigung*, Frankfurt, Campus, 2009; Hartmut Rosa, *Beschleunigung, op. cit.*, pp. 352-390.

el punto de partida del presente libro: *debemos correr cada vez más rápido para mantener nuestro lugar en el mundo.*

En la tardomodernidad, la presión al incremento que resulta del modo de estabilización dinámica erosiona todos los nichos en los que podemos sentirnos en casa y asimilar transformadoramente el mundo. Es evidente que este hecho toca y modifica de manera fundamental el tipo y la calidad de la relación entre sujeto y mundo. Los sujetos tardomodernos sienten que solo *por un tiempo limitado* pueden establecer ejes de resonancia con un segmento del mundo asimilado transformadoramente. De esto se sigue que, en las relaciones modernas con el mundo, los ejes de resonancia se desplazan constantemente. La *praxis* de vida de los sujetos refleja esta expectativa en la búsqueda rutinaria de fuentes siempre *nuevas y diferentes* de resonancia.

Por su propia naturaleza, las experiencias de resonancia se presentan solo de manera temporaria y son momentáneas e indisponibles. Sin embargo, una de sus condiciones constitutivas es que solo pueden aparecer bajo presupuestos disposicionales específicos y a lo largo de *ejes de resonancia* establecidos individual y culturalmente, ejes que a menudo están ritualizados. Ahora bien, la instauración de esos ejes de resonancia, a lo largo de los cuales se puede *hacer hablar* y asimilar transformadoramente el mundo, requiere *per se* de mucho tiempo. Quien intenta solo una vez tocar el violín no tendrá ninguna experiencia de resonancia; quien lee solo el texto de portada de *La montaña mágica* probablemente tampoco, *a menos que ya hubiera establecido de antemano un eje de resonancia con Thomas Mann o con la literatura.* Esto es válido también para las relaciones fugaces que entablamos con meros conocidos: en estos casos, no se trata de *amistades*, en el sentido analizado más arriba de relaciones de resonancia. La *utilización* de un segmento del mundo, la *interacción* con él y quizás la *orientación* basal dentro de él pueden lograrse en un plazo corto; su *asimilación transformadora*, en cambio, por lo general sucede de manera procesual y gradual. Esto es cierto incluso para algo tan elusivo, indisponible y momentáneo como el disfrute de un atardecer: en general, los niños no tienen sensibilidad para una situación así, sino que la desarrollan recién por medio de la reiteración y el acostumbramiento gradual al vocabulario estético-natural y al repertorio de la modernidad, lo que permite la instauración del eje correspondiente de resonancia.

Finalmente, si la resonancia y la aceleración se encuentran en una relación antagónica, o al menos cargada de tensión, es también porque las experiencias de resonancia conmueven y modifican fundamentalmente el modo en que se experimenta el tiempo. Como ya señalé, en la medida en que estas experiencias fundan un puente temporal entre el pasado y el futuro –"superando" transitoriamente el tiempo–, trascienden al menos momentáneamente la experiencia temporal cronológica y lineal, y suspenden el manejo del tiempo orientado en

términos de recursos. Es imposible estar en resonancia y, a la vez, desear estar en otro lado. Mirar el reloj señaliza siempre una interrupción, cuando no el final de la experiencia de resonancia. Un mundo altamente dinámico, marcado por una notoria escasez de tiempo, genera la disposición a establecer un vínculo instrumental con el mundo que dificulta la conformación de relaciones de resonancia.[29]

La instauración de ejes de resonancia, sin embargo, no solo requiere de mucho tiempo, sino que también presupone que los sujetos se abran con confianza al segmento del mundo correspondiente. Porque, tal como expuse, la resonancia disposicional va inevitablemente de la mano con un alto grado de vulnerabilidad. Quien está dispuesto a dejarse conmover acepta como contrapartida el riesgo de ser dañado. La *confianza en el mundo* es, por tanto, un presupuesto decisivo para la conformación de una disposición a la resonancia. Como ya vimos, esto se muestra muy claramente en las condiciones de resonancia o alienación de la escuela: en el aula, los alumnos no solo deben confiar en el docente para aventurarse en un "encuentro con el mundo" (por ejemplo, con los versos en latín, la historia egipcia o con Thomas Mann), sino que también deben haber conformado la expectativa de que es posible hacer hablar al segmento del mundo "tratado"; y, también, de que al acercarse a él no serán ridiculizados ni vulnerados. La *ausencia del miedo* aparece entonces como una condición fundamental para la conformación de relaciones de resonancia.

Por lo tanto, desde la perspectiva de la teoría de la resonancia, es evidente que la competencia, como el modo central de socialización que penetra todas las esferas sociales, tiende a promover –y en casos forzar– la disposición a la alienación (como la actitud por defecto).[30] El mecanismo por medio del cual el imperativo al incremento se traduce en las orientaciones de acción de los sujetos es la adjudicación de posiciones mediante la competencia. La esperanza de poder asimilar transformadoramente el mundo, de volver propio un segmento resonante de este, tiene como condición que el sujeto disponga de suficientes recursos como para apropiarse de segmentos del mundo de manera temporalmente estable. El reparto y el aseguramiento de recursos, sin embargo, están sometidos a la competencia dinámica del incremento, que estabiliza y reproduce al orden social moderno. Por tanto, los sujetos (tardo)

29 En *Aceleración y alienación*, investigué ya cómo, en el transcurso del proceso acelerador, los sujetos tienden a alienarse respecto a los seres humanos, las cosas, los espacios, los tiempos, con respecto a sus propias experiencias y recuerdos, y, finalmente respecto a su propio cuerpo.

30 Al respecto, véase mi artículo "Wettbewerb als Interaktionsmodus. Kulturelle und sozialstrukturelle Konsequenzen der Konkurrenzgesellschaft", en Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 324-355.

modernos[31] se ven forzados a adoptar una actitud hacia el mundo orientada a volverlo disponible y utilizable como capital en la lucha competitiva; es decir, se ven forzados a adoptar una perspectiva reificante.

Aquí, he intentado describir esta perspectiva como la estrategia de la ampliación del alcance (de mundo). Bajo las condiciones del capitalismo de incremento, esta estrategia toma la forma de acumulación de capital en un sentido amplio: los sujetos apuntan a convertir el mundo en adquirible (capital *económico*), cognoscible, dominable y utilizable (capital *cultural*) y buscan, también, ampliar el propio alcance de mundo a través del acceso a los capitales y las posiciones de otros (capital *social*). Este programa de aumento del alcance incluye inmediatamente la elaboración, optimización y reificación del propio sí mismo. A través del incremento del atractivo, el estado físico, la salud, la creatividad y la capacidad de rendimiento (capital *corporal*), también se amplía el radio de lo alcanzable.

Este tipo de relación con el mundo no es solo ni ante todo la consecuencia de una concepción "falsa" de la vida lograda, es decir, de una concepción que olvida la resonancia. Antes bien, es una estrategia racional en el marco de una formación social orientada al incremento y organizada en torno a la competencia. Esta formación no obtiene su energía motivacional central de la *codicia* de "más mundo" –aunque esta desempeña un rol muy importante–, sino más bien del *temor* a quedarse relegado, y perder así el alcance de mundo o los recursos para asimilarlo transformadoramente.

Por lo tanto, la competencia y la resonancia son dos actitudes frente el mundo incompatibles. La alabanza repetida e interminable de la competencia, casi como un mantra, que puede hallarse en la economía y la política, se basa siempre y exclusivamente en la idea y la promesa de que pone más mundo al alcance (en la medida en que abarata bienes y servicios, aumenta el rendimiento y la eficiencia, etc.); nunca en la consideración de la *calidad de la relación*. Toda competencia genera perdedores y, con ello, miedo a perder; las competencias se basan sistemáticamente en la idea de *tomar la delantera* y, por tanto, en el *incremento*; y cuando se convierten en competencias performativas permanentes, generan intranquilidad e inseguridad constantes. De esa manera, fuerzan a los competidores a adoptar una actitud de lucha y una atención reificante, que apunta a poner las cosas bajo control, a dominarlas y volverlas disponibles. La indisponibilidad fundamental de la resonancia, su olvido del tiempo, su apertura transformadora respecto a lo que sale a nuestro encuentro y a la imprevisibilidad de las consecuencias: todo esto conduce a que las luchas competitivas sean adversas a la resonancia. Ellas obligan a un *cierre de los poros al mundo*, no

31 Para una diferenciación sistemática entre la modernidad y la tardomodernidad desde la perspectiva de la teoría de la aceleración, véase el primer apartado del capítulo X.

permiten su apertura. En un determinado lapso de tiempo, uno puede o bien resonar, o bien competir con otras personas, pero no hacer las dos cosas al mismo tiempo. *Encontrarse* y *vencer* son dos objetivos incompatibles.

Esta tesis puede ser cuestionada con una referencia a las competencias deportivas. Cuando dos boxeadores, dos jugadores de tenis o dos equipos de fútbol libran una lucha de dimensiones épicas, como la de Muhammad Ali y Joe Frazier en el Madison Square Garden de Nueva York, ¿no se conforma entre ellos algo así como un sistema de resonancia? Sería necio negarlo, pero aun así creo que en estos casos la resonancia no resulta de la competencia misma. Es el *estar absortos juntos* en un suceso lo que abre un eje de resonancia: la belleza y la profundidad elemental de los deportes, la aptitud de la contienda deportiva para actuar como parábola de la vida en general (bajo condiciones de competencia), el *ir hasta los propios límites*, el sondeo de las posibilidades de la voluntad humana, la activación de pasiones, todo esto genera un enorme espacio de resonancia en el cual, sin duda, también está incluido el público. En estos casos, la competencia es un medio para generar un espacio de resonancia, pero este se produce por fuera de la esfera de la competencia propiamente dicha.

La cuestión que se plantea a partir de ello tiene una importancia esencial de cara a las nuevas discusiones sobre la diferencia política o la constitución de lo político. Algunas reflexiones contemporáneas, como las de Jacques Rancière, despiertan la impresión de que la rivalidad, el conflicto o la lucha mismos producen algo así como un *lazo social*.[32] No me parece que esto sea cierto: en primera instancia, porque la lucha y el conflicto solo constituyen relaciones de repulsión, tal como la que existe hoy en día entre el ISIS y sus rivales seculares. En cambio, cuando se manifiesta resonancia en una lucha, esto ocurre porque *previamente* había sido instaurada una base resonante. Sin duda, una comunidad que entiende la política democrática como una esfera de resonancia horizontal, en el sentido discutido más arriba, puede comprender la dura contienda política –que *en sí* ya no deja entrever ninguna convergencia– como un acontecimiento de resonancia responsiva. La democracia es impensable como esfera de resonancia *sin* el conflicto político; es constituida justamente a partir de la lucha por la configuración del mundo. Pero no es el conflicto mismo lo que genera la resonancia.

En el capítulo IV, sostuve que el *miedo* y el *deseo* son las dos fuerzas elementales de la relación con el mundo. Si bien el miedo constituye el principio dominante de las relaciones tardomodernas con el mundo, esto no significa que

32 Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996; al respecto, véase también Thomas Bedorf, Kurt Röttgers (eds.), *Das Politische und die Politik*, Berlín, Suhrkamp, 2010, así como Oliver Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlín, Suhrkamp, 2010.

el deseo no desempeñe ningún rol en su conformación. Por el contrario, una formación social cuya energía motivacional estuviera sustentada solo en el temor jamás podría ser estable a largo plazo, menos aún si se basa en el modo del incremento infinito. De hecho, como ya lo señalé, la estrategia predominante de la ampliación del alcance puede ser entendida como consecuencia y expresión inmediatas de una promesa de resonancia específicamente moderna. Lo que Karl Marx interpretaba como el *fetichismo de la mercancía* puede comprenderse quizás como la forma fundamental de esta promesa reificante. Prácticamente cualquier segmento del mundo puesto a disposición por medio de la adquisición puede otorgarle al sujeto moderno una promesa implícita de resonancia: el viaje reservado, la computadora recién comprada, el curso de yoga, el nuevo idioma que estamos aprendiendo, los nuevos amigos que conocimos, todos estos segmentos pueden o podrían mostrarse como resonantes, conmovernos y transformarnos. Adquirimos y hacemos acopio de su *potencial*, intentamos poner a nuestra disposición segmentos del mundo que *algún día* puedan hablarnos. Esto se pone de manifiesto de manera patente en la pasión (muy discutida e interpretada) de fijar en fotografías, videos y grabaciones "momentos importantes" –fiestas, viajes, paisajes, encuentros, acontecimientos vitales–, guardándolos así *para después*. Siempre se asocia a ello la esperanza de acceder más tarde a un potencial de resonancia que no se habría agotado en ese momento y, a pesar de la evidencia y persistente de que las imágenes y los sonidos ya no contienen ese potencial, nos cuesta mucho desprendernos de esa idea. Este comportamiento parece, en última instancia, un intento de acumular potencial de resonancia como capital. Solo así puede explicarse por qué (en sociedades de bienestar) la *compra* y la *adquisición* ofrecen a tantas personas un sentimiento de felicidad mucho mayor y una satisfacción más profunda que el posterior *consumo* de lo adquirido (*leer* los libros, *escuchar* los discos, *vestir* la ropa, *calzarse* los zapatos, *utilizar* el telescopio o el teclado, *comer* los dulces).[33] En el acto de compra, la promesa de resonancia es tangible y está viva; en el consumo, en cambio, por lo general no se cumple. El *deseo de relación*, tal como vimos, se transforma así en un *deseo de objeto*, y esto es posible porque los objetos son segmentos del mundo que portan en sí esa promesa de resonancia que el Romanticismo expresó de manera insuperable: la promesa que nos permite imaginar un mundo que canta.

De esta manera, las formas del miedo y el deseo características de la formación social tardomoderna convergen en una actitud ante el mundo que apunta a la ampliación –o al menos al aseguramiento– del alcance, actitud que tiene

33 Para un tratamiento exhaustivo de esto, véase Hartmut Rosa, "Über die Verwechslung von Kauf und Konsum. Paradoxien der spätmodernen Konsumkultur", *op. cit.*

como presupuesto y como consecuencia el establecimiento institucionalizado de relaciones predominantemente mudas con el mundo. Cuanto más se evidencia que el incremento de recursos y de alcances no puede cumplir la promesa reificada de resonancia –porque la nueva televisión, la chaqueta de moda, el trabajo, la casa o el lugar de vacaciones nuevos no mejoran la calidad de las relaciones horizontales, diagonales y verticales–, tanto más se desplaza el equilibrio entre miedo y deseo o entre presión y promesa. La promesa de resonancia de la modernidad se desvanece visiblemente, al tiempo que los imperativos de las presiones al incremento –orientadas al crecimiento, la aceleración y la innovación– exigen cada vez más implacablemente la inversión de todas las energías físicas, psíquicas y políticas, y la optimización reificante de todas las expresiones vitales.

3. ILEGIBILIDAD: EL MUNDO COMO RIVAL Y AGRAVIO

Hans Blumenberg despliega ciertas reflexiones similares a las que recién formulamos, que funcionan como punto de partida para su propio análisis del vínculo moderno con el mundo. Así, al comienzo de su libro *La legibilidad del mundo*, señala que el extendido malestar en la cultura (contemporánea) tiene sus raíces en una profunda decepción en la cual, sin embargo, nadie es capaz de decir exactamente qué expectativas fueron decepcionadas. Según Blumenberg, esta decepción resulta de "exigencias elementales que el ser humano le hace al mundo", de expectativas que el mundo no ha cumplido.[34] El análisis crítico de Blumenberg se dirige, por lo tanto, a la relación con el mundo del ser humano moderno y de la sociedad moderna como tal, y recurre para ello a la metáfora de la "legibilidad del mundo". Su argumento puede resumirse de la siguiente manera: la modernidad aspira a –y sueña con– convertir todo el mundo en legible (como un libro), pero fracasa en dos sentidos.

La metáfora de la legibilidad resulta una muy adecuada para realizar un análisis en términos de la teoría de la resonancia, porque quien lee generalmente está buscando *respuestas*. El libro –ya sea una obra de literatura o de divulgación– *debe hablarle*. En principio, el intento de *hacer hablar* al mundo con los medios de la ciencia, de manejarlo, controlarlo y configurarlo con los instrumentos de la dominación técnica, puede comprenderse como una empresa histórico-cultural de gran escala. Este es el programa de lo que identifiqué como la ampliación colectiva del alcance de mundo. Como intenté mostrar ya en el

34 Hans Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, *op. cit.*

prólogo, siguiendo a Scheler y Marcuse, este programa desemboca en una intervención reficante sobre el mundo, que implica una separación estricta entre sujeto y objeto, y que convierte a la actividad en dominación y a la realidad en resistencia. Se le deben ganar o "arrancar" los logros incrementales (necesarios para la reproducción) al mundo. En la medida en que se debe hacer hablar científica y técnicamente a aquello que nos encuentra como mundo, los objetos mundanos aparecen como "puntos de partida de la agresión": la actitud prometeica ante el mundo que se corresponde con esto se parece, en cierta medida, al intento de sonsacarle una respuesta al enemigo "en la sala de torturas". Si bien la esperanza fundante de una tal legibilidad puede ser una esperanza de resonancia frente al "libro del mundo", esta idea de legibilidad produce relaciones predominantemente mudas. No es necesaria ninguna explicación adicional al respecto.

Sin embargo, Blumenberg no es un enemigo o un rival de la ciencia moderna, sino todo lo contrario. Su actitud escéptica en este aspecto se basa en el hecho de que el programa de poner el mundo al alcance no funciona. *Con cada aumento del alcance científico y técnico, se amplía el horizonte de lo inalcanzable.* El mundo se retrae. Esto se hace evidente tanto en las intervenciones de la ciencia y la técnica, como en la cotidianeidad y la "expertocracia". La esperanza de que el programa de la ciencia pueda ser completado en algún momento, es decir, la esperanza de que todo el conocimiento relevante pueda ser descifrado y *leído* (en 1874, esta esperanza era tan real que Philipp von Jolly le desaconsejaba estudiar física a su alumno Max Planck, porque la materia estaba llegando a su culminación y luego no habría ya nada más por descubrir),[35] derivó en su radical opuesto: especialmente desde el punto de vista de la física moderna, con el avane de la ciencia el mundo se vuelve cada vez más enigmático. Este fenómeno se duplica en los términos del mundo de la vida cotidiana: incluso los procesos más simples o "naturales", como *parir* o *calmar el hambre,* caen en una confusa lucha de ejércitos de expertos que disienten acerca de prácticamente *todos* los aspectos de estos procesos. Después de consultar todos los libros sobre alimentación disponibles en una librería, queda poco claro si debe comerse con o sin

35 De acuerdo con Jolly (según recuerda Planck), la física era una "ciencia muy desarrollada, casi del todo madura, que pronto adquiriría su forma definitiva y estable luego de haberse coronado prácticamente con el descubrimiento del principio de conservación de energía. Quizá quedaba todavía, en algún rincón, un átomo o una burbujita que estudiar y clasificar, pero el sistema como un todo ya estaba bastante seguro, y la física teórica se acercaba claramente al grado de completitud que la geometría, por ejemplo, poseía desde hace siglos"; Max Planck, "Vom Relativen zum Absoluten. Gastvorlesun gehalten an der Universität München, am 1. Dezember 1924", en Max Planck, *Vorträge, Reden, Erinnerungen*, Berlín, Springer, 2001, p. 103.

sal, temprano o tarde, tres o cinco veces por día, cocido o crudo, con o sin carne, etc.[36] Incluso en sus dimensiones más cotidianas, el mundo se vuelve ilegible.

Algo similar ocurre en lo que refiere a la puesta a disposición técnica del mundo. Contrariando la esperanza de "la disponibilidad más completa y ya no violenta" del mundo,[37] en la dimensión de la acción colectiva el dominio de la naturaleza amenaza con convertirse en su destrucción o, más específicamente, en la destrucción de los fundamentos del programa de ampliación del alcance. Por su parte, en la dimensión de la acción individual, se observa que, con toda ampliación (técnica) del alcance de mundo, también crece el horizonte de lo inalcanzable o irrealizable. En mi libro sobre la aceleración intenté describir este fenómeno, por el cual los medios técnicos que nos permiten aprovechar "más mundo" son los mismos que, a la vez, hacen explotar las posibilidades de mundo o el horizonte de opciones; de manera tal que el nivel de aprovechamiento de las posibilidades se vuelve cada vez más desfavorable.[38] En un libro posterior, Hans Blumenberg identificó este mismo fenómeno como la desintegración del *tiempo de la vida* respecto al tiempo del mundo:[39] el mundo siempre va más allá de lo que puede alcanzarse en una vida individual, siempre se muestra como inaprehensible, sin importar qué tan rápido o exhaustivamente intentemos ponerlo o mantenerlo a nuestro alcance.

Este se pone completamente de manifiesto en las consecuencias de la extensiva interconexión digital del mundo. La introducción y conexión a larga escala de computadoras personales y teléfonos móviles inteligentes tiene como objetivo permitir un acceso más rápido al conocimiento y a otros seres humanos; pero justamente esa accesibilidad y disponibilidad universal generan en los actores la impresión de un mundo escindido, inabarcable e incontrolable, constantemente en flujo. El sociólogo Anthony Giddens señala que esto conduce a un "mundo desbocado";[40] la vida en este mundo se asemeja a un viaje en un *juggernaut* que, en un ímpetu furioso, embiste y destroza todo lo que se le cruza en el camino.[41]

En el proceso de la ampliación del alcance, el mundo en su totalidad se volvió paradójicamente incomprensible e inalcanzable para el ser humano moderno. Como rival al que se ataca científica y técnicamente, el mundo se sujeta, además, a un continuo replegarse, a una humillación constante.

36 Al respecto, véanse los análisis de Ulrich Beck *et al.*, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

37 Hans Blumenberg, *op. cit.*

38 Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 290-294.

39 Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

40 Anthony Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2003.

41 Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1999.

Para Blumenberg, sin embargo, la esperanza moderna de la "legibilidad del mundo" está también vinculada con otra forma de expectativa, cuya decepción parece ser más decisiva para el "malestar en la cultura". Blumenberg tiene en mente aquí la expectativa de que el ser humano pueda familiarizarse tanto con el mundo como el lector lo hace con su libro y, sobre todo, de que el mundo pueda ser *experimentado* tan intensamente como un libro. De hecho, Blumenberg señala que la *legibilidad* (por ejemplo, en el Romanticismo) fue una metáfora de la *experiencia,* y me parece evidente que, en este sentido, la experiencia del mundo puede comprenderse –en los términos de la teoría de la resonancia– como una asimilación transformadora del mundo, es decir, como un *familiarizarse* con una contraparte que, por decirlo de algún modo, lo toma a uno "desde adentro" y lo transforma. Se trata de un modo de relación con el mundo que "no conoce la uniformidad indiferente del mundo objetual, sino que dirige el foco del interés vivo al trasfondo generalmente oscuro del mundo".[42]

En este sentido, la legibilidad significa "renunciar al dominio de la naturaleza para ganarse su confianza, conocer el verdadero nombre de las cosas en lugar de las fórmulas exactas para producirlas, renovar el recuerdo jeroglífico en lugar de entregarse al olvido de los pronósticos, experimentar la expresión en vez de la química, conocer el sentido en vez de los factores".[43] Con un dejo de escepticismo, Blumenberg señala que estas siempre fueron utopías irrealizables; no obstante, es la decepción de esta expectativa respecto al mundo la que hace notar la crisis cultural: la expectativa de relaciones resonantes con el mundo. En la medida en que el mundo también decepciona esta expectativa, al mantenerse mudo y sin dar respuesta, se muestra como ilegible en dos sentidos: la expectativa moderna respecto al mundo permanece irrealizada, y la promesa de resonancia, incumplida.

Sin embargo, en el orden institucional de la modernidad del incremento, el fracasado programa cultural de volver legible el mundo (como una estrategia de búsqueda de resonancia) se ha vuelto autónomo. Como intenté mostrar, la modernidad del incremento implica y moviliza una escisión dicotómica de la actitud disposicional ante el mundo. Las instituciones centrales de la economía, la ciencia, el derecho, la burocracia, la técnica y la administración apuntan a volver legible el mundo en el sentido de la ampliación del alcance; obligan a adoptar una forma de relación con el mundo predominantemente muda, distanciada y carente de resonancia. El mundo aparece y opera como punto de ataque para la elaboración y la dominación, como objeto (mudo) a ser configurado o como recurso e instrumento de la ampliación del alcance. Del lado del sujeto, se generaliza y se

42 Hans Blumenberg, *op. cit.* (aquí Blumenberg sigue a Rothacker).
43 *Ibid.*, p. 2.

vuelve habitual la disposición correspondiente, debido a la presión al incremento de la estabilización dinámica, que se institucionaliza en la competencia.

En cambio, un orden contrainstitucional –como el que se manifiesta especialmente en el arte, los escenarios de la experiencia organizada y ritualizada de la naturaleza y la historia, y también en el ámbito de la religión– apunta a volver legible el mundo en el sentido de la asimilación transformadora, es decir, busca establecer "oasis" de resonancia pura y tranquila. En las iglesias, las salas de conciertos, los museos, los estadios de fútbol o los cines, en el mar o las montañas, y en especial durante las vacaciones, esperamos que el mundo nos hable y se nos vuelva legible en el sentido de una experiencia conmovedora. De esta manera, el orden institucional de la modernidad produce una dicotomía estricta entre la actitud reificante predominante –para la cual, bajo los auspicios del incremento, el mundo debe volverse económica y técnicamente *disponible*, científicamente *cognoscible* y *dominable*, jurídicamente *calculable* y políticamente *manejable*– y un régimen de puro *encuentro*, vigente sobre todo en las esferas del arte, la religión y la familia, en el cual el mundo debe ser algo que pueda *experimentarse*.

Como resultado, los dos costados de una relación de resonancia son escindidos tanto institucional como disposicionalmente: aquello que definí como la interacción entre el a←fecto y la e→moción, o entre los aspectos intencionales y páticos, cae en esferas de acción incompatibles. En el complejo de instituciones científicas-técnicas-económicas dominantes y orientadas al incremento, se apunta a una ampliación interminable de la autoeficacia (colectiva). Ahora bien, dado que a esta orientación le falta el costado receptivo, afectivo, responsivo y ligado al encuentro –es decir, dado que en ella el mundo aparece como una contraparte a ser superada, a la que hay que arrancarle la ampliación del alcance–, se trata de una concepción instrumental-causalista de la autoeficacia, basada en relaciones *mudas* con el mundo: está dirigida a dominar, controlar e imponer.[44]

A la inversa, en las instituciones de la pura afección y la conmoción, en los oasis de resonancia, los consumidores, clientes y compradores carecen por lo general de la capacidad para *generar* resonancia. Los oferentes y creadores de esos oasis (los artistas, deportistas o terapeutas, por ejemplo) se ven obligados a operar en el modo de una reificación orientada al incremento y a calcular efectos de simulación; mientras que los espectadores en la sala de concierto y el estadio de fútbol, los pacientes de aromaterapia, los visitantes del museo de ciencias naturales y, sobre todo, los televidentes *experimentan* el mundo pero no lo *alcanzan*. El mundo que los encuentra puede sobrecogerlos sensual y

44 Para un tratamiento más exhaustivo del tema, véase el segundo apartado del capítulo V.

afectivamente, pero estos sujetos no están en condiciones de establecer con él un eje de resonancia vibrante de carácter bidireccional. Y puesto que falta la autoeficacia que posibilita la conexión, la afección corre siempre el riesgo de convertirse en una mera *conmoción sentimentalista*, en lugar de ser una *conmoción*: de que no se produzca un encuentro genuino con el mundo ni una verdadera experiencia, sino una mera afinación estimulada de las propias emociones; así definí, con ayuda de Plessner, el carácter de lo sentimental.[45]

Si la resonancia consiste en la interacción de la autoeficacia y la conmoción, de generar respuesta y experimentarla, entonces en esta configuración institucional no hay resonancia en ninguna de las dos direcciones. Para el sujeto moderno, el mundo se vuelve ilegible y mudo.

El aspecto de la ausencia de autoeficacia *resonante* se pone de manifiesto ante todo en la total incapacidad, en términos políticos, de oponerle algo a la "carcasa dura como el acero" del imperativo del incremento. El *mundo* (en el sentido de la realidad capitalista configurada institucionalmente) constriñe implacablemente a los sujetos a adoptar una disposición reificante en la vida cotidiana, y se muestra prácticamente inmune a toda forma de protesta, ya sea en la calle o en las elecciones. Dado que la orientación a la autoeficacia de la modernidad, empotrada en el orden institucional, se dirige al dominio reificante, logra inmunizarse tanto respecto al eje de resonancia horizontal de la configuración democrática como respecto al vertical del encuentro con la naturaleza y al diagonal del trabajo resonante: de esta manera, la relación institucionalizada con el mundo que es propia de la tardomodernidad produce una crisis de resonancia de enormes proporciones, que se encuentra a la raíz de todas las tendencias contemporáneas a la crisis. Esbozar a grandes rasgos sus contornos será el último paso de mi argumentación.

45 Una expresión de esta desproporción quizás pueda observarse en las reacciones públicas a grandes tragedias. Así, la tragedia del vuelo de Germanwings, en marzo de 2015, que produjo 150 víctimas fatales, causó gran consternación en Alemania: la canciller, el presidente y el ministro de Asuntos Exteriores cancelaron varios compromisos; todas las emisoras de televisión modificaron su programación, en los *talkshows* solo se hablaba de un tema, fiestas y eventos fueron cancelados, se realizaron minutos de silencio, etc. Todas estas acciones daban la impresión de gestos de impotencia, que pretendían simular una *conmoción* genuina, puesto que los sujetos *querían sentirse conmovidos* o *creían deber hacerlo*; pero debido a la distancia mediática, por un lado, y a la imposibilidad de *alcanzar* a algo o alguien, por otro, en el mejor de los casos solo vivían una "afinación" que no podía desligarse del aura de lo afectado.

XV
Las crisis de resonancia de la tardomodernidad y los contornos de una sociedad del poscrecimiento

1. LA CRISIS Y EL SILENCIAMIENTO DEL MUNDO

"La conciencia de 'ser moderno' siempre fue la conciencia de estar atravesando una crisis", señala el filósofo francés Gérard Raulet.[1] Por lo tanto, la afirmación de que la sociedad tardomoderna ha caído en una abarcadora crisis no es para nada original. Puede discutirse, sin embargo, acerca de cómo debe entenderse la naturaleza de esta crisis. ¿Cuál es su fundamento? ¿Cómo repercute y de qué manera podría ser posible superarla? Quisiera aquí reivindicar la originalidad de la siguiente tesis: la crisis de la modernidad en general –esto es, aquello que está a la base del *dictum* de Raulet– es una crisis de la relación con el mundo, una crisis de la manera en que la sociedad moderna se relaciona institucional y culturalmente con el mundo; y, en la tardomodernidad, dicha crisis sacude los cimientos de la forma de reproducción de esta formación social.

En el plano *institucional*, las tendencias a la crisis que son centrales en la modernidad "globalizada" se muestran como consecuencia y expresión de una crisis de la *estabilización dinámica*: la lógica escalatoria del incremento choca con sus límites psíquicos, políticos y planetarios. En el plano *cultural*, sin embargo, *la misma* crisis se manifiesta como una crisis general de las condiciones de resonancia, como un silenciamiento del mundo, que tiene a su vez causas estructurales.

En lo institucional, el problema fundamental de la estabilización dinámica consiste en que el gasto energético para su mantenimiento operativo crece cada año: cuanto más aumentan las velocidades del proceso, el volumen de la economía y las tasas de innovación, tanto más difícil es volver a aumentarlas de nuevo. Cuando se trata de la dinamización de las condiciones materiales, estas

1 Gérard Raulet, "Die Modernität der 'Gemeinschaft'", en Micha Brumlik y Hauke Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt, Fischer, 1993, p. 77.

operaciones de incremento precisan de una energía física que generalmente está basada en hidrocarburos. A pesar de todos los sermones ecologistas, de todas las conferencias sobre el clima y de todos los pronósticos sobre el pico petrolero, el consumo de petróleo a nivel mundial aumenta anualmente de manera constante. De las pujantes economías del grupo de los BRICS, por ejemplo, en los próximos años solo Brasil planea construir al menos 800 nuevos aeropuertos, para asegurarse la infraestructura necesaria para un curso estable de crecimiento.[2] Tasas de incremento similares pueden observarse en muchos otros casos de materias primas escasas, desde los minerales de tierras raras hasta el agua, pasando por el coltán y el uranio. La estabilización dinámica significa entonces, fundamentalmente y ante todo, el consumo, el desgaste y en parte también la devastación del planeta.[3] Fuerza inevitable e inexorablemente la reificación de las relaciones humanas con las plantas, los animales, las selvas, las montañas, los ríos y los océanos; estos segmentos de la naturaleza se ven incluidos dentro del proceso acelerado de circulación material, y caen bajo la presión creciente de la explotación. En este sentido, la apropiación capitalista de tierras que investiga Klaus Dörre es literalmente una apropiación de tierras con el objetivo de mantener la lógica del incremento.[4] Esta lógica está en la base de la tan discutida y lamentada *crisis ecológica* de la formación social tardomoderna.

Pero el mantenimiento de la estabilización dinámica exige al mismo tiempo una inversión cada vez mayor de energía de activación política, puesto que el crecimiento, la aceleración y el aumento de la innovación no son procesos que funcionen y se dirijan por sí solos. Son los sujetos políticos y económicos los que deben producirlos. En los últimos años, con la palabra clave *gubernamentalidad*, aparecieron numerosos e iluminadores estudios que reconstruyen en detalle los modos psicológicos, médicos, biopolíticos, político-poblacionales, técnicos, económicos y jurídicos mediante los cuales las disposiciones al incremento se "inscriben" en los sujetos.[5] En este sentido, Stephan Lessenich mostró

2 "Brasilien will 800 Regionalflughäfen bauen", *Handelsblatt*, disponible en línea: <http://www.handelsblatt.com/politik/international/ausbau-de-infrastruktur-brasilien-will-800-regionalflughaefen-bauen/7517234.html >.

3 Véanse John Urry, *Societies Beyond Oil. Oil Dregs and Social Futures*, Londres, Zed Books, 2013; Tim Jackson, *Wohlstand ohne Wachstum, Leben und Wirtschaften in einer endlichen Welt*, Múnich, Oekom, 2013; Wolfgang Sacks, *Nach uns die Zufukunft. Der globale Konlikt um Gerechtigkeit und Ökologie*, Frankfurt, Brandes & Apsel, 2003.

4 Klaus Dörre, "Landnahme: Triebkräfte, Wirkungen und Grenzen kapitalistischer Wachstumsdynamik", en Maria Backhouse *et al.* (eds.), *Die globale Einhegung – Krise, ursprüngliche Akkumulation und Landnahmen im Kapitalismus*, Münster, Westfaelisches Dampfboot, 2013, pp. 112-140.

5 Véase, por ejemplo, Ulrich Bröckling *et al.* (eds.), *Gouvermentalität der Gegenwart*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000; Sighard Neckel y Greta Wagner, "Erschöpfung als

exhaustivamente la manera en que las reformas "neoliberales" del Estado de bienestar de las últimas décadas estuvieron y están al servicio de una lógica correspondiente de activación: tanto los ancianos como los jóvenes, los desocupados como los discapacitados o los enfermos, las madres y los padres deben ser "activados", a través de la política educativa y previsional y de reformas del mercado de trabajo y en la ayuda social, para participar subjetiva, creativa, física y psicológicamente en el proceso de incremento.[6]

Sin embargo, incluso más allá de esto, también puede observarse una focalización política casi monomaníaca en la creación y el mantenimiento de la capacidad de competencia, en el incremento del atractivo de los emplazamientos económicos y en el desmantelamiento de los obstáculos a la dinamización. Ya sea que se trate de convenios de libre mercado o de reformas del mercado de trabajo, de cuestiones de geopolítica, de educación, del sistema impositivo o del incentivo a la investigación: la presión por seguir siendo –o por convertirse en– capaz de incremento afecta a los gobiernos tardomodernos de una manera tan inmediata que, detrás de ella, parecen palidecer oposiciones referidas a las concepciones del mundo, culturales o genuinamente políticas. Todos los gobiernos y los partidos políticos, ya sean de izquierda, de derecha, verdes, liberales, conservadores o progresistas, europeos, americanos o asiáticos, están sometidos al imperativo radical de la coerción al incremento. Esto puede ilustrarse a la luz de la situación de Grecia durante el año 2015: a pesar de todas las intenciones y las promesas, Syriza –el partido reformista de izquierda radical– se encontraba exactamente en la misma situación y ante las mismas opciones que el gobierno burgués anterior. Este constreñimiento a la focalización monomaníaca y a la instrumentalización de las energías políticas para generar la capacidad de incremento se encuentra a la base de la *crisis democrática* de la tardomodernidad. Esto produce cada vez más protestas extraparlamentarias en todo el mundo, que no se organizan a lo largo de líneas de división política (por ejemplo, entre "izquierda" y "derecha") sino que se comprenden a sí mismas como protestas contra *la política* (establecida) en general; lo que conduce a que incluso en Alemania la participación en las elecciones haya bajado un 50% a nivel nacional.[7] Como intenté mostrar en el capítulo VII, los gobiernos ya no

---

'schöpferische Zerstörung'. Burnout und gesellschaftlicher Wandel", en Sighard Neckel y Greta Wagner (eds.), *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*, Berlín, Suhrkamp, 2003, pp. 203-218.

6 Stephan Lessenich, *Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*, Bielefeld, Transcript, 2008; "'Aktivierender' Sozialstaat: Eine politisch-soziologische Zwischenbilanz", en Reinhard Binspinck *et al.* (eds.), *Sozialpolitik und Sozialstaat. Festschrift für Gerhard Bäcker*, Wiesbaden, Springer, 2012, pp. 41-53.

7 Esto ocurrió, por ejemplo, en las elecciones estatales de Bremen de mayo del 2015.

les responden a los sujetos políticos, sino que se encuentran inmunizados a las demandas y directamente sometidos a los imperativos del incremento.

Sin embargo, el mantenimiento de la dinámica del incremento exige no solo la incesante movilización de energías físicas y políticas, sino también, inexorablemente, la inversión de las energías *psíquicas* de los sujetos. En última instancia, ellos son los que generan y producen el crecimiento, la aceleración y las innovaciones, y aquellos que deben procesar y "consumir"; y, como se vio, lo hacen mediante la incorporación de las lógicas de la competencia y la optimización, y a través de la focalización del deseo en la ampliación del alcance de mundo. A partir de allí es posible concluir que la *crisis psicológica* de la tardomodernidad, que se manifiesta en los síntomas de los trastornos de estrés, depresión, ansiedad, desgaste ocupacional y también en fenómenos como el déficit de atención, puede comprenderse, con buenas razones, como una *crisis de agotamiento* causada por el juego del incremento: *no importa qué tan creativos, activos y rápidos seamos este año, el próximo debemos superarnos*, tal es la impresión que reina entre los sujetos tardomodernos en casi todo el mundo.

Además de la crisis económica constante (que consiste lisa y llanamente en que la aceleración de la valorización del capital choca contra sus propios límites, de manera que, en lugar de las ganancias y los réditos generados por el crecimiento, aparecen nuevas formas de explotación y redistribución desde abajo hacia arriba),[8] la creciente dificultad para mantener en funcionamiento el proceso global de incremento y dinamización produce una crisis general de la relación *ecológica*, *política* y *subjetiva* con el mundo. En estas tres dimensiones, la crisis se remonta al hecho de que la estrategia institucional y culturalmente legitimada de la *ampliación del alcance de mundo* conduce paradójicamente a una progresiva *pérdida del mundo* y, por tanto, al silenciamiento de los ejes de resonancia.

Esto se pone de manifiesto muy claramente en la relación social con la naturaleza. Los programas de investigación científica y dominio técnico apuntan a una ampliación intensiva y extensiva del alcance de mundo. Mientras que las industrias extractivas penetran cada vez más en las profundidades de los océanos, en el Ártico y el Antártico –y, por ejemplo, mediante nuevos procedimientos de fracturación, avanzan hacia depósitos y estratos rocosos antes inaccesibles, convirtiéndolos en técnicamente dominables e incluyéndolos así en el círculo de la dinamización–, la astrofísica logra observaciones cada vez más profundas del universo, que captan luces y ondas provenientes de distancias espacio-tem-

8 Véanse Klaus Dörre, "Landnahme: Triebkräfte, Wirkungen und Grenzen kapitalistischer Wachstumsdynamik", *op cit.*; David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, *op. cit.*; Bob Jessop, *State Power. A Strategic-Relational Approach*, Cambridge, Wiley, 2008.

porales cada vez mayores, y apunta a volver alcanzables mediante el viaje espacial cuerpos celestes del sistema solar (y quizás también nuevas fuentes de materias primas). Según la misma lógica, la física de partículas penetra en territorios del mundo cada vez más pequeños, e intenta volver visibles, dominables y potencialmente utilizables los fenómenos más elementales y efímeros del universo. Entretanto, la biología y la medicina vuelven cognoscibles y disponibles los procesos más elementales de la vida y el cuerpo, en la medida en que descifran las estructuras del ADN, los genes, las hormonas, el cerebro y los nervios, y, en parte, de las emociones y los afectos, con el objetivo de convertirlos en dominables. En todos estos ámbitos, entonces, la *naturaleza* se nos aparece no como algo indisponible que habla con voz propia, sino como una materia prima utilizable o como un objeto configurable: el modo de relación institucionalizado es reificante.[9] Tal como lo esbocé en el capítulo IX, todo esto va de la mano con la pérdida de la naturaleza como esfera de resonancia. Los síntomas de la alienación resultante se manifiestan en el aumento de la preocupación por la destrucción del medioambiente y del temor a una "venganza" de la naturaleza, en la forma de tsunamis, tornados, aludes, terremotos, olas de calor, sequías, etc. Ciertamente, el hecho de que el discurso y la conciencia político-culturales se centren en el concepto o la idea de la destrucción del medioambiente no es casual: *en la medida en que amplían su alcance instrumental, los sujetos tardomodernos pierden el mundo como contraparte hablante y responsiva. Experimentan la autoeficacia no en el sentido de un alcanzar que es sensible a la resonancia, sino como un dominar reificante.*

En la crisis ecológica y en nuestra incapacidad constitutiva para vivir de forma sustentable se pone de manifiesto una *alienación* no solo respecto a la naturaleza, sino también a la esfera de resonancia de la historia. La pregunta por la justicia generacional, que exige que les dejemos a las generaciones futuras suficientes recursos para que puedan llevar una vida lograda, suele aparecer en el discurso actual como una exigencia moral. ¡Debemos o deberíamos renunciar, limitarnos, medirnos, pensando en nuestros descendientes! ¿Pero por qué *debemos* hacerlo? Aquel que se percibe a sí mismo, en su existencia, como separado de las generaciones pasadas y venideras tiene pocos motivos para dejarse influenciar por principios abstractos de justicia. Por el contrario, quien es capaz de sentir cómo la *corriente de la historia* lo atraviesa, quien se siente responsivamente vinculado con quienes vinieron antes y quienes vendrán después al punto de que *le importen*, no precisa de esos principios para fundamentar una acción sustentable; no sentirá la limitación material como una limita-

9 Al respecto, es muy instructivo el libro de Athanasios Karathanassis, *Kapitalistische Naturverhältnisse. Ursachen von Naturzerstörungen: Begründungen einer Postwachstumsökonomie*, Hamburgo, VSA, 2015.

ción, sino como un momento de fundación de resonancia y, por lo tanto, como un elemento de la vida lograda.

En el ámbito de la política, la pérdida del mundo o de la esfera de resonancia se produce de una manera muy similar. En toda Alemania, los programas políticos apuntan tanto intensiva como extensivamente a la ampliación del alcance político, en el sentido de un volver disponible y dominable. Así, por un lado, los límites de la regulación política y legal se desplazan cada vez más hasta alcanzar los capilares de la vida privada. Hoy en día la vida humana constituye un objeto de control político, ya no solo desde la cuna hasta el féretro, sino también desde las células madres hasta los embriones, y desde las madres gestantes hasta la sepultura y el aprovechamiento del cadáver, al tiempo que los datos más íntimos de nuestra vida y de nuestras acciones se vuelven aprovechables en términos de política económica y de seguridad. Simultáneamente, el fomento de los potenciales humanos imprescindibles para mantener la dinámica del incremento se extiende desde la estimulación temprana de los niños pequeños a la estimulación gerontológica en los ancianos. Sobre todas las esferas de la vida y el trabajo humanos, se despliega una red burocrática cada vez más fina de "aseguramiento de la calidad": en la enfermería, la medicina, la educación, la crianza, la investigación y la administración, en todas partes se busca optimizar los procesos y concentrar los recursos a través de la introducción de cotas y elementos competitivos, *rankings*, deberes de documentación y balances, para así asegurar la eficiencia y la calidad en el sentido del manejo del resultado. De esta manera, el mundo debe volverse política y burocráticamente más controlable en términos intensivos.

Por otro lado, los foros y programas políticos que pueden agruparse bajo el título de *globalización*, por ejemplo el TTIP [Asociación Transatlántica para el Comercio y la Inversión], apuntan a ampliar el alcance *extensivo* de la regulación política, y dinamizar así en el marco global las corrientes de dinero, capital, mercancías e información. El mundo que fue puesto al alcance en términos políticos amenaza con silenciar a los sujetos políticos, de una manera similar a como ocurría en el ámbito de la naturaleza, porque los sujetos pierden su espacio de maniobra para experimentar autoeficacia colectiva y cooperar de una manera sensible a la resonancia. Si –como cree Hannah Arendt– el mundo surge como producto de una *acción conjunta*, solidario-discursiva y deliberativo-democrática, si solo así el "desierto" puede convertirse en un mundo humano –esto es, en un mundo que *responde*–,[10] entonces este aumento del alcance va de la mano con una progresiva *pérdida de mundo*. Los síntomas de esta pérdida

10 Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, Múnich, Piper 2003, p. 181; véase el tercer apartado del cap. VII.

se manifiestan no solo en la crisis de la democracia, el cansancio respecto a las elecciones y la ira ciudadana, sino también en actos de pérdida de solidaridad como los que pueden observarse en los márgenes de Europa, en el tratamiento que se les brinda a quienes son considerados socialmente "superfluos" en términos del incremento y, dentro de las zonas de bienestar, en el trato con enfermos, prisioneros, precarizados y excluidos. Las esferas de resonancia de la política y la naturaleza, tan centrales para la modernidad, se transformaron entonces en esferas de progresiva alienación.

Por último, la ampliación del alcance orientada al incremento domina también el vínculo que los sujetos tardomodernos establecen *consigo mismos*. El sueño, la vigilia, la alimentación, el sexo, el deporte, la creatividad, el esparcimiento, el atractivo o la agresividad: ya no existe ningún aspecto de la vida y el cuerpo humanos que no pueda medirse, registrarse para, de esta manera, intentar mejorar, aumentar u optimizar mediante nuevas tecnologías biológicas, farmacéuticas, psicológicas y computacionales. El programa de la ampliación del alcance apunta aquí a colocar los procesos físicos y psíquicos bajo control y volverlos disponibles (y, con ello, aumentar nuestra dotación de recursos y nuestra capacidad de competencia). Las fases del sueño y de la vigilia pueden registrarse a través de instrumentos de medida (por ejemplo, brazaletes inteligentes) para luego ser optimizadas y manipuladas, por medio de puntuales despertadores o con el control o el suministro de melatonina, serotonina, taurina, cafeína, etc. Lo mismo vale para los valores de azúcar en sangre, la insulina, la dopamina, el pulso y la presión sanguínea, etc. Mediante la combinación de tecnologías digitales y farmacéuticas, los procesos corporales se vuelven controlables, y con drogas como la ritalina, el Prozac, la cocaína, la creatina y otros "estimulantes neuronales" se intenta influenciar los estados de ánimo y el rendimiento. Por supuesto, la puesta a disposición del cuerpo y de la psique se lleva adelante también por medios convencionales, como el gimnasio, el análisis y control de la ingesta de calorías, grasas, azúcares y carbohidratos, así como por medio de psicotécnicas como el yoga, el zen, la meditación y el entrenamiento de la atención. Además, las clínicas de belleza, las farmacias y las droguerías ayudan a poner nuestro aspecto físico y masa corporal al alcance de lo disponible. Google, Amazon y Facebook, por último, se toman el trabajo de informarnos acerca de nuestras preferencias e inclinaciones, diciéndonos qué es lo que nos interesa y qué es lo que queremos tener. Así, nos quitan una parte fundamental de lo que hasta ahora se entendía como el *trabajo identitario*, es decir, la tarea de responder la pregunta acerca de quiénes (y cómo) somos. El sí mismo es puesto al alcance y vuelto disponible para nosotros y para los otros; y en la misma medida en que esto sucede, parecemos perdernos como *mundo subjetivo*, a nosotros mismos en el sentido de organismos psicofísicos "hablantes". También en el trato con uno mismo, la autoeficacia es vivida como una técnica de control y manejo,

y no como un alcanzar dialógico. Aquí también es cierto entonces que la ampliación del alcance, comprendida como dominación reificante, conduce a una pérdida del mundo que se manifiesta como una pérdida de sí.

El vínculo dialéctico entre la ampliación del alcance y la pérdida del mundo se refleja en la técnica y en el modo de funcionamiento de los teléfonos inteligentes. Así, la pantalla parece poder proporcionarnos mejor información que la que podríamos adquirir por nosotros mismos: nos permite saber dónde nos encontramos, el clima (temperatura, presión, humedad, visibilidad, etc.), de qué está hecho el mundo que nos rodea, lo que hicimos ayer y haremos mañana (nuestra agenda); nos dice si estamos cansados y si nos hemos movido lo suficiente, qué nos gusta y qué no, quiénes son nuestros amigos y, en suma, *quiénes somos nosotros*. Pero a pesar de la ampliación, el refinamiento y la profundización impresionantes del segmento del mundo que podemos controlar y comprender, corremos el riesgo de perder esos accesos al mundo –obtenidos mediante la técnica– en cuanto esferas de resonancia y respuesta. Por supuesto, el teléfono móvil inteligente no necesariamente debe colocarse entre nosotros y el mundo –esto de ninguna manera es inherente a él– pero, bajo las condiciones de una sociedad competitivamente desatada y con imperativos de incremento, alberga un potencial considerable de hacerlo. *No poder sentirse, experimentarse ni oírse* a uno mismo se ha convertido en el síntoma central de esta pérdida, un síntoma que no puede compensarse ni con las industrias del entretenimiento ni con terapias contra el dolor.

Ya he investigado exhaustivamente las causas, los mecanismos y las consecuencias de esta pérdida de resonancia en las dos primeras partes de este libro; por ello, esta breve presentación de la actual crisis *psicológica, ecológica y política* debe ser suficiente para mostrar que la crisis de la formación social tardomoderna es una crisis de la relación institucionalizada con el mundo o, mejor dicho, una crisis de la resonancia, producida por la ampliación forzosa y ciega del alcance. Y, como lo vimos, esta crisis también deja sus huellas en las esferas del trabajo, la educación, el consumo y la familia. También en estos ámbitos chocan constantemente los imperativos del incremento –que exigen un desarrollo continuo y cada vez más eficiente del potencial, una productividad más alta, un aseguramiento más exhaustivo de la calidad y el cumplimiento siempre más rápido de las *promesas* de resonancia– con los requisitos disposicionales de las relaciones de resonancias, que exigen constitutivamente el momento de lo indisponible, incontrolable e imprevisible.

La disposición a la *alienación* institucionalizada que resulta de ello se hace visible sobre todo en el hecho de que, en prácticamente todas las esferas de resonancia de la modernidad, las valoraciones fuertes de los sujetos (completamente sensibles a la resonancia) chocan con sus prácticas y acciones (orientadas al incremento); o, por ponerlo de otra manera, en el hecho de que las

prácticas y las acciones parecen independizarse e inmunizarse respecto de sus orientaciones normativas. Como mostré en el capítulo IV, los ejes de resonancia se conforman y se mantienen cuando hay valoraciones fuertes en juego: la resonancia se basa en la experiencia de que el segmento de mundo que nos encuentra *tiene algo que decirnos* y *nos importa*, de que, en cuanto tal, tiene valor y significado para nosotros. En lo que respecta a la relación de la sociedad con la naturaleza, al menos en las denominadas sociedades desarrolladas, la *sustentabilidad* constituye un valor central y fuerte. Los sujetos tardomodernos están convencidos de que la protección de las selvas, los océanos, los glaciares, los escarabajos, los delfines y los osos polares tiene una importancia fundamental, tanto en sí misma como para la conservación de la naturaleza. La *conciencia* ambientalista se intensificó y generalizó a tal grado que lo *ecológico*, lo "*bio*", lo *verde* y lo *sustentable* han pasado a ser conceptos cardinales de un comportamiento moral. Sin embargo, nuestras *prácticas* concretas, tanto individuales como colectivas, parecen haberse inmunizado completamente respecto a esta orientación normativa. De hecho, son precisamente aquellos grupos de la población con una conciencia normativa ambiental más sensible y fuerte los que dejan la huella ecológica más grande. Construyen "casas bio", conducen autos de bajo consumo y reservan vuelos ecológicos; pero conducen, construyen y vuelan de todos modos, y año a año consumen "más mundo".[11]

Un estudio reciente y muy discutido acerca de la relación entre el uso de aviones y las preferencias políticas en Alemania puede servir para ilustrar esto: quienes apoyan el Partido Verde alemán son justamente los que más vuelan (¡menos del 1% de ellos nunca voló!) y constituyen a la vez el único grupo de votantes que evalúa como *negativo* el hecho de que hoy en día cada vez más personas puedan volar.[12] Esto podría sugerir que los partidarios de los verdes son hipócritas: quieren volar y no les importa el medioambiente; quieren sus privilegios pero no compartirlos con otros. No obstante, esta interpretación me parece inadecuada: los Verdes están *realmente* movilizados por el medioambiente, y aquí radica su valoración fuerte; pero en su acción cotidiana (que tiene lugar predominantemente en el contexto de vida de los sectores medios y medioaltos), los imperativos estructurales al incremento son tan efectivos que las orientaciones de valor no pueden ser tomadas en cuenta. Esta forma de

11 Véase al respecto Heidbrink *et al.* (eds.), *Die Veranwortung des Konsumenten*, Frankfurt, Campus, 2011.

12 El estudio, encargado por la asociación alemana de aviación, todavía no fue publicado; sin embargo, sus resultados principales fueron presentados por David Bröcking en "Reiseverhalten von GRÜNEN-Wählern: Bahn predigen, Business fliegen", *Spiegel Online*, 12 de noviembre de 2014, disponible en línea: <http://www.spiegel.de/wirtschaft/unternehmen/gruenen-waehler-halten-rekord-bei-flugreisen-a-1002376.html>.

inmunización, sin embargo, se parece a un bloqueo de resonancia: la propia *praxis* y la acción se reifican frente a los mapas morales.

Un bloqueo de estas características puede observarse también en el ámbito de la acción política. Sin dudas, en este terreno la solidaridad y la justicia constituyen los valores fuertes y cardinales de los sujetos. El hecho de que los ricos sean cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres contradice en principio toda orientación posible hacia la justicia, y ni siquiera los defensores de la política neoliberal lo considerarían deseable. Investigaciones como las de Wilkinson y Pickett –que muestran cómo el bienestar, la calidad de vida y la satisfacción disminuyen con la desigualdad social y mejoran con la igualdad– ya han probado que esto no tiene que ver con hipocresía ni con un autoengaño.[13] Sin embargo, en su interacción, las acciones individuales económicas y políticas amplifican justamente esta tendencia: la progresiva erosión de la solidaridad y la creciente desigualdad pueden observarse en todos los rincones del mundo. También aquí es válido lo que venimos afirmando: desde hace mucho tiempo el desarrollo estructural socioeconómico se ha inmunizado respecto a las valoraciones políticas fuertes de los sujetos. Lo mismo se observa en lo referido a la exportación de armas a regiones en crisis, o a la destrucción de puestos de trabajo. Todos estos son síntomas de la pérdida del mundo político.

También en las tendencias propias de la vida en común de las parejas (heterosexuales) puede observarse la inmunización de la acción cotidiana –dominada por los imperativos de aumento y los constreñimientos a la optimización– respecto a las orientaciones hacia la justicia y a las valoraciones fuertes que son sensibles a la resonancia. Como ya señalé, la relación de pareja constituye un eje central del "puerto de resonancia" de la familia. Se da el caso entonces, sobre todo en parejas recientemente formadas, de que, partiendo de una profunda convicción, deciden distribuir las tareas del hogar no solo de manera justa –esto es, *igualitaria*–, sino también por medio de una negociación directa y abierta. Sin embargo, con el correr del tiempo, y con sorpresiva regularidad, en la mayoría de las parejas se cuela (a menudo de modo casi inadvertido) una retradicionalización de la división del trabajo; al final, las mujeres terminan cargando con la mayor parte del trabajo de manutención, crianza y cuidado, y las actividades "masculinas" y "femeninas" se reparten según las líneas tradicionales.[14]

13 Richard G. Wilkinson y Kate Pickett, *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*, Madrid, Turner, 2009.

14 Así lo muestran los datos de un estudio de Bamberg, que investigó el desarrollo de la división del trabajo entre hombres y mujeres en el período de 1988 a 2002 a partir de 1528 parejas. Según esta investigación, en el momento inmediatamente posterior al casamiento, el 43,6% de las parejas dividía el trabajo igualitaria o cooperativamente, pero luego de 14 años de casados solo lo hacía el 13,7%. En este momento posterior, el 85,1% había asumido total o ampliamente los patrones de la división tradicional

Esto puede comprenderse como un doble bloqueo de resonancia: la configuración de la realidad de la relación no es dominada por la idea de la negociación dialógica entre los miembros de la pareja ni por la representación de una distribución justa, sino por imperativos "mudos" que operan a espaldas de los actores.

Por último, en lo que respecta a la conducción subjetiva de la vida, el bloqueo de las funciones orientadoras o rectoras de la acción propias de las valoraciones fuertes se expresa en el hecho de que son justamente aquellas actividades que los sujetos consideran como *importantes* o *más importantes* (por ejemplo, pasar tiempo con la familia o con amigos, tocar música, jugar al fútbol o realizar algún trabajo voluntario) las que a menudo parecen "naufragar" en la *praxis* cotidiana.[15] Dado que no tienen un plazo límite, *pueden ser pospuestas*, y van a la zaga de aquellas tareas urgentes que deben cumplirse para una fecha determinada; así, los sujetos tardomodernos se ven con frecuencia atormentados por la sensación de nunca llegar a lo que realmente les importa. Aquí también podría plantearse primero la sospecha ideológica. ¿Quizá simplemente se engañan sobre sus propias preferencias? ¿Quizá sus mapas de deseo y de evaluación discrepan? Es decir, quizás lo que más les gusta hacer es ver la televisión, pero creen que les gusta más pasear con amigos. Como intenté mostrar en otro lugar, esta explicación es demasiado fácil, o incluso directamente errónea: en efecto, diversas investigaciones empíricas al respecto han demostrado que los sujetos *se sienten* más felices haciendo las actividades que, según afirman, son importantes para ellos; esto es, actividades que coinciden con sus valoraciones fuertes.[16] De esto se sigue que, a la inversa, aquellas actividades que toman la mayor parte del tiempo de su vida cotidiana no se encuentran en resonancia con sus valoraciones fuertes, sino en un estado de autoalienación.

Esta discrepancia categorial entre las convicciones normativas y los contextos prácticos de acción se manifiesta con una claridad inigualable en el trato

---

del trabajo, mientras que al comienzo de la pareja solo un 54,5% lo hacía; Daniela Grunow *et al.*, "Was erklärt die Traditionalisierungsprozesse häuslicher Arbeitsteilung im Eheverlauf: Soziale Normen oder ökonomische Ressourcen?", *Zeitschrift für Soziologie*, nro. 36, 2007, p. 170. Véase también Kai Olaf Maiwald, "Freiheit gegen Hausarbeit. Ungleichheitsstrukturen in modernen Paarbeziehungen", *WestEnd*, nro. 4, 2007, pp. 35-55.

15 "El tiempo que dedicamos para las actividades 'valiosas' –leer literatura seria, comprometernos en la comunidad o visitar eventos culturales– es apenas un parpadeo en el radar del tiempo libre", como señalan con acierto John P. Robinson y Geoffrey Godbey en *Time for Life. The Surprising Ways Americans use Their Time*, University Park, 1999, p. 126; véase también p. 292.

16 Véase Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 221-236; y, en lo que respecta a los hallazgos empíricos, véase también John P. Robinson y Geoffrey Godbey, *op cit.*, pp. 241-251, así como Robert Kubey y Mihály Csíkszentmihály, *Television and the Quality of Life. How Viewing Shapes Everyday Experience*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, 1990, pp. 122-138.

con el tiempo mismo. Así como vimos un abismo entre la conciencia ambiental y nuestras acciones ambientales, o entre las convicciones igualitarias y las acciones distributivas, también media un hiato insuperable entre el deseo –generalmente articulado en la víspera del Año Nuevo– de *vivir más lentamente y prestando más atención* el año próximo, y el hecho sostenido de la acción acelerada. Aquí es la misma lógica del incremento la que se ha inmunizado frente a las orientaciones normativas; cuando esto genera acciones cuyas consecuencias se contradicen con nuestros mapas morales y valoraciones fuertes, se producen bloqueos de resonancia cada vez más intensos. Estos, por su parte, conllevan tendencias a la alienación y la erosión, especialmente en esferas como la familia y el trabajo, concebidas como *puertos de resonancia*. Como sostuve, un *buen trabajo* y unas *relaciones familiares o íntimas resonantes* no se dejan optimizar ni temporal ni objetivamente, y tampoco pueden ser constreñidas a la eficiencia; el momento de indisponibilidad inscripto en ellas se resiste a la lógica del incremento de la reificación de la resonancia. Como consecuencia de esto, los individuos tardomodernos frecuentemente se perciben a sí mismos como sujetos *culpables*, que no pueden hacerle justicia ni a su trabajo ni a su familia y que actúan en contra de sus propios mapas morales.

2. CONTORNOS DE UNA SOCIEDAD DEL POSCRECIMIENTO

Hemos visto, entonces, cómo los imperativos de incremento de una sociedad de crecimiento, que solo puede estabilizarse dinámicamente, entran en contradicción con la añoranza y la promesa de resonancia de la modernidad. Fuerzan la predominancia de relaciones reificantes y mudas con el mundo, tanto en la constitución institucional de las sociedades modernas como en el modo disposicional de relación de los actores. Por un lado, su inevitable añoranza de resonancia resulta desplazada a los oasis de resonancia extracotidianos propios del tiempo libre; y, por otro, en la medida en que esta añoranza se traduce en un deseo de objeto mercantilizado y/o se vuelve aprovechable como recurso productivo, resulta reificada. En ambos casos, sin embargo, se socava la interacción entre a←fecto y e→moción, entre movilización y autoeficacia; la resonancia tiende a verse bloqueada por el *volver disponible*. Como lo puso de manifiesto más arriba nuestra crítica de las condiciones de resonancia, las tendencias a la crisis de la sociedad presente parecen ser un resultado de este estado de cosas. La pregunta ahora es: ¿pueden ser superadas? ¿Cómo?

El vínculo recíprocamente estabilizado entre una formación social orientada *estructuralmente* al incremento y al aumento de alcance, por un lado, y la predominancia de una forma de relación muda con el mundo, por el otro, se ha

convertido en el problema fundamental de la tardomodernidad. La superación de la lógica del incremento y la modificación de la relación con el mundo se muestran entonces como los desafíos centrales de la modernidad actual.

Dado que estos dos elementos básicos de la formación social moderna se apuntalan, fomentan y, en parte, se fuerzan mutuamente, la tardomodernidad ha perdido su capacidad cultural para pensar versiones alternativas de la existencia; por tanto, se ha quedado sin imágenes y sin ideas, sin utopías motivadoras e inspiradoras acerca de cómo sería una sociedad mejor. El signo característico de la sociedad tardomoderna, según Fredric Jameson, es que es capaz de imaginar todo tipo de finales apocalípticos –por incendios o heladas, por virus, bombas atómicas o catástrofes climáticas, por guerras, enfermedades o amenazas mortales provenientes de adentro o afuera–, pero completamente incapaz de desarrollar una alternativa positiva para la formación social dominante.[17] Las energías utópicas, como señalaba Jürgen Habermas ya en 1985, parecen haberse agotado, y, por cierto, no se han recuperado desde entonces.[18] Allí donde aún son proyectadas, las visiones del futuro no suelen inspirarse en pretensiones de validez política o ciudadana, sino en *fantasías de factibilidad*. Tanto los investigadores sobre el futuro como los cineastas se regodean con visiones acerca de lo que en un futuro la tecnología podrá *poner al alcance*, y son esas las promesas que hacen brillar los ojos de los jóvenes, mientras que la pregunta acerca de reformas y proyectos políticos despiertan solo miradas apáticas.

El deseo de *ampliación de alcance* domina la fantasía cultural y la relación con el mundo de la tardomodernidad con tanta fuerza, que las propuestas de reformas que se discuten hoy se mueven prácticamente *dentro de su marco*. Incluso en proyectos de izquierda y decididamente socialreformistas, y a veces incluso en las propuestas revolucionarias, el foco está puesto en cómo y para quién poner el mundo a disponibilidad: ¿cómo lograr el acceso a las corrientes de información y los puestos de trabajo, al agua y la educación para los pobres y precarizados? ¿De qué manera pueden los ciudadanos y ciudadanas recuperar el control del suministro de energía y de las infraestructuras? ¿Cómo hacer que la riqueza económica y el crecimiento incesante de la productividad mejoren las oportunidades de vida para todos? Contra esto, por supuesto, no hay nada que objetar. Por el contrario, sin esos accesos y recursos, las relaciones con el mundo permanecen mudas y deficitarias, el mundo se muestra inevitablemente como repulsivo. Por lo tanto, cuando se trata de bienes escasos, las relaciones con el mundo son y siguen siendo una cuestión disputada. No obstante, la ausencia de

17 Fredric Jameson, *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*, Buenos Aires, Manantial, 1998.

18 Jürgen Habermas, "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas", en Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988.

fantasía institucional y cultural respecto a las posibilidades de una superación de la lógica del incremento y a la realización de otra forma de existencia obedece, en primera línea y ante todo, a que la estrategia de recuperación se agota –demasiado rápida y unilateralmente– en la cuestión de qué segmento del mundo debe ponerse a disponibilidad o al alcance, con qué medios y para quién.

Sobre todo en la política, la ampliación del alcance se ha convertido en el único objetivo y en una prueba de calidad. No hay ningún programa político que no prometa, a través del aumento de las tasas de incremento, poner más mundo a disposición: *¡Más crecimiento para Andalucía! ¡Más educación para los inmigrantes! ¡Derecho de voto para los jóvenes de 16 años! ¡Mejores rutas a través del desierto! ¡Agua más limpia en Pekín! ¡Guardería gratuita para todos! ¡Cobertura de salud para todos! ¡Más platos veganos en el comedor universitario!* Esta lista puede seguirse hasta el infinito; y de ninguna manera quisiera negar aquí que, detrás de estas exigencias, subyacen diferencias fundamentales en cuanto a las relaciones con el mundo que se tiene en la mira. Pero, en lo que respecta a la calidad de la relación expresada en ellas, todas comparten un importante punto en común o, para decirlo de otro modo, son sorprendentemente uniformes. De lo que se trata en todos los casos es de colocar un segmento del mundo *al alcance* y/o *bajo control*, ya sea en términos políticos o individuales, y de que esta *puesta a disposición* sea un logro de la *lucha* (política y social) contra los intereses y las resistencias de otros. La relación *política* con el mundo que se expresa allí es entonces predominantemente muda, tanto en la dimensión social como en la dimensión cósica. La fantasía, la visión y la libido permanecen focalizadas en *aquello que debe ser alcanzado y logrado a continuación*. Como una quimera (cada vez más pálida) de la *vida buena*, opera aquí la idea de que esta se logra con *más* ingresos, *mayor* educación, *mejor* salud y estado físico; en una palabra, con *más bienestar*.

En este punto, lo que propone la teoría de la resonancia es un cambio de paradigma cultural: que el criterio de la vida buena, tanto en el plano político como en el individual, ya no sea no el *alcance*, sino la *calidad* de la relación con el mundo. Por su parte, el criterio para evaluar la calidad ya no debe ni puede ser el incremento, sino la posibilidad y la capacidad para establecer y mantener ejes de resonancia; a su vez, la *alienación* (del lado del *sujeto*) y la *reificación* (del lado del *objeto*) pueden servir como un sismógrafo de la crítica.

Pero ¿cómo puede llevarse adelante un tal cambio de paradigma hacia una sociedad de poscrecimiento? Frente a la realidad tardomoderna del incremento, ¿no resulta una idea quimérica? Está claro que no alcanza con un "cambio de conciencia": la totalidad de las formas de relación con el mundo institucionalizadas económica, política, científica, técnica y burocráticamente están basadas en el modo de la estabilización dinámica, lo que les permite forzar las disposiciones y orientaciones correspondientes también del lado de los sujetos. Una

superación de la lógica del incremento no puede pensarse entonces sin reformas institucionales fundamentales. Esto es válido sobre todo en el ámbito de la economía. Los imperativos del incremento mantendrán su vigencia mientras la acción económica siga exclusivamente la orientación al incremento expresada en la fórmula D-M-D', y mientras el movimiento económico solo tenga lugar cuando haya perspectivas de ganancias o réditos; es decir, mientras la acumulación de capital siga siendo el sujeto de la relación económica con el mundo. Este hecho obliga a todos los actores de la acción económica –empleados, empresas, instituciones públicas, gobiernos locales o nacionales– a intentar asegurarse de que las corrientes del capital se muevan hacia su dirección, lo que implica, sin embargo, que el tipo y la calidad de las relaciones con el mundo sean determinadas por el constreñimiento económico al incremento. El vínculo inverso, es decir, la organización de las condiciones económicas según la pauta de la calidad de las relaciones con el mundo, solo podrá realizarse cuando logremos volver a integrar la actividad de los mercados y la lucha de competencia dentro de la vida sociocultural de la sociedad.[19] En otras palabras, sin una domesticación o, mejor aún, sin el *reemplazo* de la "ciega" maquinaria capitalista de creación de valor por instituciones *económico-democráticas* que vuelvan a vincular las decisiones –en torno a los objetivos, las formas y los medios de producción– con los criterios de la vida buena, no podrá lograr la institucionalización de una forma resonante de relación con el mundo.[20]

Esto no significa que, en un orden económico de estas características, no deba existir ningún lugar para el mercado y la competencia; solo significa que, en muchos aspectos, este espacio debe estar constitutiva y radicalmente limitado, es decir, que debe ser evaluado políticamente.[21] Para ello, sería conveniente sustraer de la lógica capitalista de valorización a las instituciones infraestruc-

19 Así lo decía ya Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992; véase al respecto Nancy Fraser, "Marketization, Social Protection, Emancipation: Toward a Neo-Polanyian Conception of Capitalist Crisis", en Craig J. Calhoun y Georgi M. Derluguian (eds.), *Business As Usual. The Roots of the Global Financial Meltdown*, Nueva York, New York University Press, 2011, pp. 137-158.

20 Véase Ellen Meiksins Wood, *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; Erik Olin Wright, *Envisioning Real Utopias*, Londres, Verso, 2010.

21 En el marco del "Colegio de Poscrecimiento" de Jena, mi colega Klaus Dörre ha emprendido la tarea de formular los contornos de una democracia económica de estas características; véase Klaus Dörre, "Wirtschaftsdemokratie – eine Bedingung individueller Emanzipation", *SPW*, nro. 180, 2010, pp. 18-23; y también Tilo Wesche, "Wirtschaftsdemokratie. Politische Inklusion durch Eigentumsteilhabe", en David Jungel *et al.* (eds.), *Drinnen und Draußen. Inklusion als sozialpolitische Strategie*, Frankfurt, Campus, 2015, pp. 138-147.

turales centrales como las empresas de transporte y suministro de energía, los bancos, los hospitales, etcétera.

La esperanza es que la introducción de elementos económico-democráticos permita volver a tomar en cuenta en todos los planos –en la configuración de las condiciones de trabajo, las decisiones estratégicas de las empresas, los planeamientos económicos locales, las regulaciones nacionales y globales– a las ideas de resonancia frente a los imperativos de incremento.

Esta superación de la coerción "ciega" de ninguna manera apunta a una economía estática o "estacionaria", fundamentalmente hostil al crecimiento, la aceleración y la innovación u orientada principalmente al achicamiento. En vista de la escasez material en muchas partes de África o de las actuales necesidades de innovación en "tecnologías verdes", defender un ideal de estas características sería tan poco atractivo como realista. El término "sociedad del poscrecimiento" señala en cambio una formación social que va *más allá del modo de estabilización dinámico*, que es *capaz* de crecer, acelerar e innovar para *modificar* el *statu quo* en una dirección deseada (por ejemplo, para superar una escasez o un problema emergente), pero que no está *obligada* (o condenada) al incremento para *mantener* el *statu quo* o para reproducirse estructuralmente. Entiéndase bien: esta característica no tiene que ver con las tasas de crecimiento reales. También economías que se encogen pueden ser sociedades de crecimiento (esto es lo que sucede hoy en Grecia), mientras que las sociedades de poscrecimiento del futuro podrían tener tasas de crecimiento muy altas si esto les sirviera para superar un *statu quo* deficiente que implica relaciones materiales "frías" con el mundo (este podría, por ejemplo, ser el caso de África). Por tanto, la objeción según la cual el *poscrecimiento* solo puede ser una visión atractiva para sociedades satisfechas y de bienestar no es válida en lo más mínimo para la concepción aquí defendida.

Por otra parte, la exigencia de que la calidad de resonancia de una formación social se convierta en el criterio de la acción política tampoco implica una reintroducción en la política y la cultura de elementos paternalistas, autoritarios o que restrinjan de alguna manera la libertad. Por el contrario, la teoría de la resonancia parte de la convicción de que, en principio, ambos lados de las relaciones de resonancia o alienación –el sujeto y el mundo– son alterables; de hecho, toman forma a través del modo de su relación recíproca. Por lo tanto, es por completo imposible clasificar determinadas prácticas culturales (por ejemplo, religiosas o estéticas), según su contenido, como *resonantes per se* y, de esta manera, imponerlas políticamente. Además, a la inversa, toda forma de represión conduce a la alienación: quien no puede vivir, creer, trabajar o jugar como quiere se parece a una cuerda "bloqueada" a la que no se le permite vibrar. La emancipación busca hacer posible la capacidad individual de vibración, y constituye por tanto un presupuesto de la capacidad de resonancia de los suje-

tos. Ahora bien, dado que la teoría de la resonancia se concentra también en la calidad de resonancia y en la capacidad de respuesta del "lado del mundo", va más allá de la demanda de emancipación individual y colectiva, aunque sin socavarla ni negarla. Una sociedad de poscrecimiento, como la que imagino aquí, se mantiene fiel al proyecto normativo de la modernidad en la medida en que se entiende como necesariamente liberal, democrática y pluralista.

Sin embargo, la coerción al incremento que se impone sobre la conducción vital de los sujetos despliega un efecto de destrucción de la resonancia que se parece mucho a la represión. La competencia y la aceleración incesantes y crecientes, como argumenté en diversos pasajes de este libro, promueven y favorecen una forma muda de relación disposicional con el mundo, porque convierten al *temor* en la forma dominante del *ser en el mundo* social. El estrés y el temor tienen efectos incluso en el plano neurológico, donde son los asesinos *par excellence* de la empatía y la resonancia. En contraste, la "pacificación de la existencia" ha sido la esperanza de la teoría crítica, desde Marx hasta Marcuse, y la promesa de la economía capitalista desde Adam Smith hasta John Maynard Keynes y Ludwig Erhard.[22]

Ahora bien, existe una propuesta de reforma que vuelve pensable incluso bajo condiciones tardomodernas una tal pacificación de la existencia. Ella se encuentra absolutamente en el horizonte de lo políticamente posible, pero su realización tendría consecuencias culturales de peso, y hasta revolucionarias: me refiero a la idea de un *ingreso básico garantizado e incondicional*. Este me parece el correlato estatal y social más plausible de una economía de poscrecimiento.[23]

Un ingreso básico de este tipo quizá sea el puente entre la necesaria reforma institucional y una transformación del modo de existencia cultural. No es solo

22 Ya en 1848, John Stuart Mill soñaba con un "estado estacionario": "No puedo [...] considerar el estado estacionario del capital y la riqueza con la aversión sincera generalmente manifestada respecto a él por los economistas políticos de la vieja escuela. Estoy inclinado a creer que sería, en términos generales, un mejoramiento muy considerable de nuestra condición presente. Confieso que no estoy encantado con el ideal de vida sostenido por aquellos que piensan que el estado normal de los seres humanos es el de la lucha; que el pisotearse, chocarse, darse codazos y pisarse los talones unos a los otros, que caracterizan la vida social existente hoy en día, son la fortuna más deseable de la humanidad, o algo diferente a síntomas desagradables de una de las fases del progreso industrial [...] el mejor estado para la naturaleza humana es aquel en el que nadie es pobre ni desea ser más rico, y no hay razón para temer ser dejado atrás por los esfuerzos de los otros para aventajarse"; John Stuart Mill, *Principios de economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

23 Véase al respecto, por ejemplo, Yannick Vanderborght y Philippe von Parijs, *Ein Grundeinkommen für alle? Geschicht und Zukunft eines radikalen Vorschlags*, Frankfurt, Campus, 2004, y también Sascha Liebermann, *Aus dem Geist der Demokratie: Bedingungsloses Grundeinkommen*, Frankfurt, Humanities Online, 2015.

la economía capitalista la que está constitutivamente orientada al crecimiento y el incremento, sino también el Estado social moderno: los regímenes de bienestar de la modernidad se sostienen sobre la posibilidad de redistribuir *ganancias* y de integrar a la mayoría de la población a través de la *promesa del incremento*.[24] Solo de esta manera, según el argumento de Stephan Lessenich, podían aunarse las exigencias de la democracia política con la apropiación capitalista privada de las ganancias. Esta es la dimensión de la estabilización dinámica vinculada al Estado de bienestar; si su superación supone una revisión fundamental del conocimiento, del pensamiento y de la acción del Estado de bienestar, entonces un ingreso básico incondicional podría ser la clave para ello. Este no obtiene su atractivo de una promesa de incremento y crecimiento –como la que se observa, por ejemplo, en la sucesión interminable de luchas salariales–, sino en el hecho de que podría desplazar el modo fundamental del ser en el mundo desde la *lucha* hacia la *seguridad*, lo que significaría poner fuera de juego al *temor* (el temor a la muerte social, que he identificado como una pérdida general de resonancia) sin socavar del todo la estructura positiva de incentivos económicos o la posibilidad de redescubrir condiciones de trabajo basadas en el deseo como las que había imaginado Marcuse. Por el contrario, solo sobre la base de un ingreso básico que asegure la existencia podría desarrollarse una verdadera calidad horizontal y diagonal del trabajo. De esta manera, la productividad y la capacidad de innovación probablemente aumentarían, pero este incremento no sería constreñido mecánicamente. A mi entender, el *aseguramiento* de recursos sin el constreñimiento al *aumento* constante es un presupuesto también para una reorientación de la conducción de vida. Un ingreso básico tendría la función de garantizar el mantenimiento necesario del alcance de mundo, sin exponerlo a una tendencia continua a la erosión. Por lo tanto, permitiría pasar, en lo que respecta a la conducción de la propia vida, de la estrategia de Gustav –que apuntaba al aseguramiento de recursos– a la de Vincent, más sensible a la resonancia.

Sobre este trasfondo, no es casual que la visión de un ingreso básico escape al esquema político tradicional de izquierda y derecha. Si es correcta mi hipótesis –de que se trata de un elemento que socava la lógica política dominante del incremento a la vez que tiende a superarla–, entonces la resistencia de las *élites* políticas es esperable; justamente por ello el ingreso universal podría transformarse en una pieza clave y fundamental para llevar adelante un cambio de paradigma.[25] Respecto a la pregunta sobre cómo financiarlo, existe una multi-

24 Al respecto, véanse los análisisde Stephan Lessenich, *Die Neuerfindung des Sozialen*, *op. cit.*, y "Structural Problems of Growth Capitalism", en Klaus Dörre *et al.*, *Sociology, Capitalism, Critique*, *op. cit.*, pp. 306-329.

25 Véase Ulrich Schachtschneider, *Freiheit, Gleichheit, Gelassenheit. Mit dem ökologischen Grundeinkommen aus der Wachstumsfalle*, Múnich, Oekom, 2014, pp. 75-86. Allí se

plicidad de ideas y propuestas diferentes. No es este el lugar para determinar cuál es la mejor. El impuesto a la herencia –global, en la medida de lo posible– que discute Thomas Piketty en su influyente libro *El capital en el siglo XXI* aparece como un candidato serio.[26] Por medio de ese impuesto, podría detenerse o invertirse la tendencia al fortalecimiento de la desigualdad tanto dentro como entre las sociedades nacionales y regionales del norte y del sur.

¿Cómo puede mejorarse o restablecerse la calidad de resonancia de la *democracia*? ¿Cuáles son los instrumentos de configuración y, sobre todo, de *entendimiento* adecuados para establecer una sociedad de poscrecimiento que sea sensible a la resonancia? Estas son algunas de las preguntas más difíciles de contestar acerca de este proceso de transformación, y no tengo respuestas preparadas, quizás ni siquiera sean posibles, porque no se trata de cuestiones que puedan ser bosquejadas en un tablero de dibujo. En última instancia, el intento de esbozar un plano de construcción de una sociedad resonante se parece a un acto de *reificación de la resonancia*. Es importante destacar que, tanto en lo referido al *objetivo* como en lo que tiene que ver con el *proceso* de la acción política, es necesario efectuar un giro desde la predominancia de las relaciones mudas con el mundo hacia una orientación a la resonancia horizontal y diagonal. El foco de la acción ya no pueden ser la *conquista* y el *control* del mundo, sino la intención de *hacerlo audible*; y el modo de la acción política no debería estar determinado por el motivo de *imponerse* sobre los otros y sobre el mundo, sino por la perspectiva y la intención de *configurar* colectivamente el ser común. Solo así será posible abandonar la ilusión de que la experiencia de autoeficacia puede alcanzarse mediante el control instrumental, para poder reconducir esta añoranza hacia la experiencia horizontal y diagonal de *alcanzar* y *ser alcanzado*.

De esta manera, extensas reformas económicas, políticas y estatales aparecen como un presupuesto ineludible, o en todo caso como un correlato necesario, de una reorientación de la conducción de vida individual o colectiva. Pero estas reformas no alcanzan para modificar de manera fundamental la relación mo-

---

trata la interesante idea de que un ingreso básico garantizado podría ser un instrumento efectivo para quebrar el círculo de aceleración que analicé en *Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 243-255. Según Schachtschneider, el ingreso básico podría frenar eficazmente los tres motores impulsores (el *constreñimiento a la competencia*, que impulsa la aceleración técnica; la *lógica de la diferenciación funcional*, que acelera el cambio social; y los *temores y promesas culturales*, que inducen la aceleración).

26 Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014. Sobre la discusión de los fundamentos normativos y las consecuencias económicas de un impuesto sustancial a la herencia, que por ejemplo podría orientarse en base a las tasas del impuesto a las ganancias, véanse también Jens Beckert, *Unverdientes Vermögen. Soziologie des Erbrechts*, Frankfurt, Campus, 2004, así como Jens Beckert, *Erben in der Leistungsgesellschaft*, Frankfurt, Campus, 2013.

derna con el mundo. Como expuse, la ciencia, la técnica, la economía, la política, el derecho y la administración *como tales* se sostienen en la institucionalización de relaciones mudas con el mundo; instauran una formación social cuya especificidad y secreto de éxito radica en la capacidad de volver disponible al mundo en una escala sin precedentes, tanto en términos intelectuales como instrumentales. Así, la añoranza y el deseo de resonancia, que en última instancia motivan toda estrategia de reificación, pasan a ser poco a poco exiliadas a zonas especiales y extracotidianas de lo social, además de mercantilizadas tanto desde la producción como desde el consumo.

Sin embargo, la dicotomía institucional que se constituye entre esferas de reificación y esferas de resonancia produce relaciones de resonancia deficitarias o unilaterales en ambos ámbitos: en las esferas institucionales dominantes falta el momento de la *afectación*, mientras que en las esferas opuestas, orientadas a la resonancia, casi no existen experiencias de autoeficacia configuradoras de mundo, o que lo *alcancen*. Entre la dimensión pático-pasiva y la intencional-activa de la experiencia del mundo y de la actitud ante él media un profundo hiato que dificulta, o incluso impide, la conformación y el mantenimiento de ejes constitutivos de resonancia.

No obstante, cabe subrayar que la crítica de las condiciones de resonancia desarrollada aquí no se apoya en la afirmación de que las relaciones mudas o reificadas con el mundo deban ser rechazadas de manera fundamental y total: esta sería una idea ingenua. En varios sentidos fundamentales, los logros de la ciencia, la tecnología, la economía, la administración, la política y el derecho han favorecido de forma decisiva la resonancia con el mundo, e incluso han creado las *condiciones de posibilidad* para ese tipo de relaciones. Es por eso que la presente crítica se limita al *equilibrio* entre las relaciones mudas y resonantes con el mundo: es este el que está fundamentalmente trastornado, cuya proporción ha caído del lado equivocado. Según mi tesis fundamental, la vida lograda consiste en una forma de relación con el mundo que es resonante en su estructura profunda. La vida lograda es incluso *definible* como un vínculo resonante con el mundo. Realizarla es la gran promesa de la modernidad (quizás incluso de toda cultura). La ciencia, la economía y la tecnología son entonces instrumentos eficaces para encontrar o crear segmentos del mundo potencialmente resonantes. Es decir que, según su lógica cultural, la capacidad para reificar se encuentra allí al servicio de la promesa de resonancia. Sin embargo, la historia del desarrollo de las fuerzas reificantes en la modernidad ha invertido esta relación: el deseo de resonancia de los sujetos fue convertido en recurso utilizable y fuerza productiva en la lucha competitiva y, al ser transformado en un deseo mercantilizable, fue puesto al servicio, como fuerza pulsional, del proceso de ampliación del alcance económico-técnico. De esta manera, sin embargo, la reificación se convierte en el modo disposicional fundamental de las rela-

ciones tardomodernas con el mundo, mientras que la orientación a la resonancia solo es permitida en contextos excepcionales como los oasis. En contraste, la superación de la orientación al incremento y la instauración de ejes intactos de resonancia exigen una disposición diametralmente inversa, a saber: una forma de relación con el mundo resonante en su estructura profunda que –de forma momentánea o, en determinadas zonas especiales, también duradera– pueda transformarse en una relación muda cuando sea necesario sobreponerse a situaciones de peligro, realizar una intervención médica o resolver un problema científico.

¿Cómo podríamos representarnos una transformación de estas características? La superación de la escisión dicotómica entre la esfera dominante de reificación institucional y la esfera opuesta y extracotidiana de los oasis de resonancia simbólico-culturales no puede ser efectuada por una mera reforma *vertical* y "desde arriba" de las instituciones formales, ni tampoco sería suficiente una serie de reformas políticas interconectadas. Para que esta transformación sea posible, es necesaria también una correspondiente reorientación "desde abajo"de las prácticas y acciones cotidianas de los actores cotidianos. Se trata de sacar las relaciones de resonancia horizontales, diagonales y quizás también verticales de las zonas especiales (mercantilizadas) para integrarlas a las prácticas de reproducción cotidiana.

Hoy en día quizás puedan observarse ya, en muchos sitios, varios intentos incipientes de una resucitación de los ejes de resonancia. Por ejemplo, allí donde las superficies urbanas ya se piensan divididas en espacios industriales y comerciales por un lado, y oasis de recreación mercantilizados y cercados –parques, zoológicos y jardines botánicos– por el otro, sino que se desarrollan –según el modelo de la "ciudad comestible"– según zonas de resonancia experimental con nuevos tipos de experiencia social y de relación activa con la naturaleza, que abren nuevos espacios y posibilidades de *ser en el mundo*. Allí donde se ensayan nuevas formas de "economía colaborativa", basadas en prácticas de intercambio y de compartir que no apuntan simplemente a un incremento de la eficiencia de la energía y los costos, sino que exploran formas alternativas de *encuentro* social y con las cosas, surgen relaciones de resonancia que ya no tienen un carácter de oasis. Allí donde las ciudadanas y ciudadanos se unen para volver a tomar en sus propias manos el suministro de energía y de agua o las infraestructuras de su vida comunal, se dan experiencias de una autoeficacia colectiva genuina que había estado olvidada durante mucho tiempo. En estas acciones se realiza, en parte, una forma resonante de relación social y con la naturaleza. Por último, allí donde surgen y se intentan formas de trato con los refugiados o con los ancianos que no los convierten en mudos *receptores o "casos" de asistencia*, sino que les permiten hablar con voz propia y hacerse escuchar, se logran encuentros intersubjetivos genuinos, que despliegan su fuerza

transformadora hacia *ambos* lados: tanto en los refugiados como en los locales, entre los viejos como entre los jóvenes.

Bajo las condiciones actuales, sin embargo, a estas iniciativas y acciones les es inherente un tono de cierto desvalimiento, inutilidad y aun ingenuidad. Se encuentran a la sombra de los imperativos de incremento y reificación, y no pueden evadirse duraderamente de ellos: estos tarde o temprano terminan "colonizándolas" o incluso destruyéndolas. En el mejor de los casos, estas iniciativas constituyen solo pequeños oasis, islas insignificantes en el amplio mar del incremento. Pero cuando surge la resonancia, esta muestra su *potencial de sobreabundancia*: estas iniciativas no son inútiles, porque al menos mantienen con vida el presentimiento y el deseo de otra forma de relación con el mundo, y en ese sentido quizás puedan proporcionar la importante base experiencial sobre la cual edificar una sociedad del poscrecimiento.

Ahora bien, retomando la pregunta central de este capítulo, ¿cómo puede llevarse a cabo el pasaje hacia una sociedad del poscrecimiento y, así, hacia otra forma de relación con el mundo en general? Para esto no puede haber recetas ni planes maestros; esta pregunta no puede responderse. Se parece mucho a la pregunta por la transición de la "Edad Media" a la modernidad: en ambos casos se trata de transformaciones fundamentales de la relación con el mundo, que ponen simultáneamente en movimiento los planos subjetivos, institucionales, estructurales, cognitivos, afectivos y habituales sin tener un punto de partida claro ni un despliegue lineal. Con todo, la teoría de la resonancia formulada aquí intenta avanzar hacia esa respuesta, volviendo al menos imaginable otra forma o manera de existencia, otro modo de *estar relacionado* con el mundo. Es justamente en este sentido que, a mi entender, la teoría de la resonancia se mantiene fiel a la tradición de la vieja teoría crítica, que va de Marx a Fromm y Marcuse pasando por Benjamin y Adorno: intenta aprehender y desarrollar, en un concepto coherente, sus esperanzas, más bien difusas y nunca formuladas explícitamente, de una forma de relación con el mundo pacificada, mimética, aurática, espontánea, carismática o erótica. De lo que se trata no es de un cambio de la imagen del mundo ni de otra teoría o concepto de la vida, sino más bien de un cambio de dirección de las energías motivacionales que nos ponen en relación con el mundo y la vida.

Lo que le falta a la tardomodernidad, por tanto, no es un programa de reformas o un plan institucional para mejorar sus modos de procesamiento del mundo; tampoco se trata de una lista de cosas que deban adquirirse, o de estados a ser alcanzados. Lo que le falta es más bien una visión tangible, patente, de otra forma de relación con el mundo; un concepto para su añoranza sin nombre. *Si quieres construir un barco, no convoques a hombres para recoger madera, cortar tablas o dividir el trabajo; antes bien, despierta en ellos el anhelo por el mar grande y profundo*: así reza una máxima atribuida por lo general a Antoine de

Saint-Exupéry (aunque, curiosamente, no existen fuentes confiables de que sea de su autoría). La esperanza de este libro es que el concepto de resonancia pueda ser la respuesta a esa pregunta extrañada que planteaba Blumenberg –¿qué era lo que buscábamos y lo que esperábamos?–, para poder funcionar entonces como una brújula que nos ayude a buscar y encontrar ese mar que, desde tiempos inmemoriales, está en el origen de todas las esperanzas humanas.

En lugar de un epílogo: una defensa de la teoría de la resonancia ante sus críticos (y del optimismo ante los escépticos)

Las condiciones de resonancia de la modernidad han sido trastornadas; ese es el diagnóstico de este libro. *La modernidad está desafinada*. No se trata simplemente de otro sombrío diagnóstico de época, ni de la misma vieja historia de la decadencia con un nuevo disfraz. *Otra forma de ser en el mundo, otra forma de relación con el mundo, es posible*: este es el credo optimista que quiero oponerle a este diagnóstico y que, en última instancia, lo motiva. Hacer visibles o al menos imaginables los contornos de eso *otro* fue el verdadero objetivo de este libro. No obstante, como hemos visto, no es fácil especificar cómo puede modificarse la forma elemental de relación con el mundo de una formación social. No existen planos ni instrucciones para ello: aquí tanto la filosofía como la sociología alcanzan sus límites.

Sin embargo, creo haber encontrado la solución a este problema con el concepto de resonancia, que puede reconstruirse a partir de la propia formación social moderna, pero que puede tomarse como idea rectora para su remodelación. Con la ayuda de este concepto, puede comprenderse la angustia fundamental de la modernidad ante el silenciamiento de mundo, así como también su esperanza impulsora, su promesa cardinal de una forma lograda de existencia. La teoría de la resonancia aspira entonces a lograr las dos cosas: fundamentar y situar tanto la angustia como la esperanza de la modernidad, con los instrumentos categoriales de una sociología de la relación con el mundo. En contraste con las concepciones de la vieja Teoría Crítica, en especial con la de Adorno, que no logran integrar en su marco teórico ni la esperanza resonante de la modernidad ni la intensificación de su anhelo de resonancia, y permanecen por tanto en un pesimismo sombrío, el abordaje desarrollado aquí intenta captar lo *otro* de la alienación y de la reificación por medio del concepto de resonancia, y volverlo productivo como idea reguladora y anclaje de la añoranza. El libro constituye entonces un intento de poner a disposición de la Teoría Crítica un concepto *positivo*, que le permita a esta ir más allá de la crítica para poder emprender la búsqueda de una mejor forma de existencia.

Podría objetarse, sin embargo, que se trata de una idea irremediablemente romántica, o incluso esotérica, que juzga mal las condiciones materiales e institucionales de la realidad social, o que la pretensión de que el mundo se comporte de manera resonante respecto del propio yo contiene peligrosas implicaciones armonistas, aun potencialmente totalitarias. Quisiera dedicar las últimas páginas de este libro para identificar, discutir y, en la medida de lo posible, subsanar paso a paso (siguiendo el estilo de un *FAQ*)[1] los posibles puntos débiles y problemas del concepto de resonancia. Para hacerlo, me propongo evitar la construcción de *espantapájaros* que me permitan luego defender mi teoría con total facilidad; antes bien, quiero tomarme las objeciones con la mayor seriedad posible. Como se verá, para algunas aún no tengo buenas respuestas.

Comenzaré una vez más confrontándome con la Teoría Crítica clásica.

Si la modernidad constituye una formación cerrada de reificación del mundo, que produce y conforma los sujetos que precisa, ¿no se sigue de ello entonces que ese "contexto total de ofuscamiento" identificado por Adorno y Marcuse impide pensar otras formas de existencia?

Mi argumento es que los sujetos no están totalmente alienados y cegados; que de ninguna manera podrían estarlo, porque se encuentran siempre ya en relaciones de resonancia e incluso emergen de ellas; por lo tanto, siempre disponen de las experiencias correspondientes. Como se ha mostrado, los niños son seres resonantes; por ello, Bloch pudo postular que la patria (resonante) en la que ninguno de nosotros ha estado aún *brilla desde la infancia*. Dado que, desde una perspectiva antropológica, fenomenológica, neurológica y etnográfica, la resonancia constituye el vínculo primario con el mundo a partir del cual el sujeto y el mundo emergen como hechos de experiencia –mientras que los vínculos *mudos* con el mundo y la reificación instrumental del mismo, en cambio, deben ser culturalmente aprendidos–, la alienación debe ser comprendida como un proceso, y no simplemente como una condición. Y a pesar de que especialmente la sociedad tardomoderna muestre fuertes tendencias a la *reificación de la resonancia*, en la medida en que las capacidades de empatía y entusiasmo son economizadas como recursos productivos y los deseos de resonancia son transformados en objetos de deseo mercantilizables, en toda experiencia de resonancia habita un momento "sobreabundante", que permite que otra forma de relación con el mundo aparezca como posibilidad.

1 De hecho, las preguntas críticas que se listan a continuación me fueron planteadas, de esta manera o similar, en el transcurso de discusiones en el Postwachstumskolleg [Colegio de Poscrecimiento] y en otros lugares; no se trata pues, de ningún modo, de objeciones ficticias.

Si la alienación como capacidad de interrupción de resonancia y de defensa ante la misma constituye una técnica cultural, ¿no es importante entonces conservarla y cultivarla?

Según creo, la capacidad de rechazo de la resonancia es, en efecto, una capacidad cardinal e imprescindible a la cual no debemos ni deberíamos renunciar de ninguna manera. Por un lado, la alienación –aquí entendida como una desconexión "fría" y objetivante– ha hecho posibles muchos importantes logros de las ciencias naturales y de la tecnología. Fue la técnica de la reificación distanciada la que volvió cognoscibles y dominables las fuerzas de la naturaleza, haciendo posible la eficiencia técnico-económica. Por su parte, en varios sentidos, esta última creó los presupuestos para que que fuera posible soñar con relaciones resonantes con el mundo *para todos*, en la medida en que permitió, por ejemplo, la cura de enfermedades y la superación de carencias materiales que se experimentan como repulsivas. En la medicina y la ciencia, pero también en muchos asuntos legales y administrativos, es necesario conservar este tipo de reificación como técnica cultural.

Por otro lado, la alienación como capacidad para interrumpir o acallar resonancias es también una capacidad de suma importancia en lo que respecta al encuentro intersubjetivo y al desarrollo moral de los individuos; en este sentido, debería ser protegida a través de un *derecho fundamental a la negación de resonancia*. En la mirada y el diálogo con otro ser humano siempre está emplazado un llamamiento a la activación de la disposición a la resonancia. Al saludo y la sonrisa de un vecino, por ejemplo, subyace un impulso de aseguramiento de resonancia. Este impulso se traduce en general (cuando no estamos estresados o apurados) en una actitud fundamental de diálogo y apertura, que resulta apuntalada, por ejemplo, con unos comentarios sobre el clima: "Hace un lindo calor hoy, ¿no?". Pero si el vecino agrega luego, quizás aun sonriendo, "¡Si solo no hubiera tantos judíos en el barrio!", entonces podremos reconocer en nosotros mismos, corporal y procesualmente, el proceso de represión de resonancia. Se nos congela la sonrisa en la cara y toda nuestra postura corporal se modifica; pasamos a una actitud de disposición a la defensa y experimentamos repulsión.

Pero entonces, para la teoría de la resonancia, ¿hay buenas razones para rechazar la "mala" resonancia?

La represión de resonancia ilustrada en el ejemplo anterior puede fundamentarse y justificarse partiendo solo de la teoría de la resonancia, sin necesidad de introducir otros criterios morales. Porque la queja por los "muchos judíos" es ella misma la expresión de un vínculo de repulsión social. Asentirle al vecino con la cabeza significaría aquí afirmar el rechazo hostil a otros vecinos como parte de la propia relación con el mundo y, por lo tanto, manifestar una denegación de empatía y repulsión frente a un grupo de población. Continuar con la resonancia intersubjetiva en ese caso tendría como consecuencia y como base

la alienación masiva respecto a otros segmentos ("animados") del mundo. La alienación es el presupuesto de esta resonancia.

Ya introduje este argumento en el capítulo VII, para invalidar la objeción de que también las comunidades fascistas disponían de magníficas técnicas de resonancia y lograban establecer poderosas zonas de resonancia. Como intenté mostrar allí, la imagen y el sentimiento del mundo del nacionalsocialismo se sustentan esencialmente en un vínculo repulsivo con este; más específicamente, en la idea de que la vida se trata de "destruir o ser destruido". Para el nacionalsocialismo, la actitud correcta ante el mundo consiste en una "dureza despiadada" con respecto los otros y a uno mismo, y por tanto en el distanciamiento repulsivo y carente de empatía. Esta es también la razón por la cual la comunitarización fascista confunde las relaciones de resonancia con relaciones de eco. De lo que se trata para ella, justamente, es de hacer inaudible la voz del otro o de lo diferente que habla con voz propia, de callarla; ya sea a través de la quema de libros o de la exterminación física. Sin embargo, la eliminación del otro y la amplificación del ruido de lo identitario no generan resonancia, sino que la impiden. De esta manera, incluso se termina perdiendo la *propia* voz, porque las comunidades totalitarias o fascistas se basan en la añoranza de la *fusión*, en el anhelo de la disolución de lo propio en la comunidad. La resonancia, en cambio, es un *diálogo* entre dos o más entidades autónomas; un diálogo que no solo permite la contradicción, sino que incluso la exige. No se basa en el unísono, la armonía o la coincidencia: todo lo contrario. Como argumenté, la *resonancia* no debe confundirse con la *consonancia*, sino que contiene y exige la disonancia, en el sentido de la *contradicción*. Sin contradicción, no puede desarrollarse la voz propia ni escucharse otra voz; sin contradicción, son impensables la asimilación transformadora y la transformación como procesos medulares de la relación resonante. La resonancia significa un encuentro con un otro en cuanto otro, no la fusión en una unidad.

¿Por qué, en la concepción aquí desarrollada, la repulsión, como encuentro hostil, no es una forma de resonancia sino una forma de manifestación de la alienación?

La pregunta acerca de si existe también una *resonancia negativa* es uno de los problemas más difíciles para una teoría de la resonancia; por ejemplo, ¿un acto de violencia cometido o sufrido puede entenderse como una experiencia resonante? Mi propuesta personal consiste en establecer una distinción entre relaciones de resonancia y relaciones de alienación: las primeras se experimentan siempre como formas fundamentalmente positivas de encuentro con el mundo, mientras que las segundas constituyen experiencias de indiferencia *o* repulsión, esto es, como encuentros con algo hostil y dañino. Sin embargo, estoy seguro de que otros autores podrían elegir otro camino, y trazar de manera diferente la línea de demarcación entre la indiferencia, por un lado, y la resonancia –negativa o positiva– por el otro. ¿Por qué no quiero seguir este camino?

Desde mi perspectiva, es muy importante no confundir la diferencia entre contradicción [*Widerspruch*] y resistencia [*Widerstand*], o entre una conmoción interna y un daño externo. Intenté explicarlo a través de la diferencia entre mi relación con un ladrillo que cae y me lastima, y mi vínculo con un cielo pálido que me perturba.[2] La lesión que me causa el ladrillo produce un cerramiento disposicional respecto al mundo, una actitud de protección que apunta a una represión de la resonancia. La disposición a la resonancia es una actitud que asume conscientemente el riesgo de la vulnerabilidad y se sustenta constitutivamente en la apertura, mientras que la *repulsión* describe una relación con el mundo para la cual el endurecimiento (interno) y el cierre son fundamentales.

Sin duda, las experiencias violentas pueden ser tremendamente intensivas y profundamente emocionantes, tanto para quien ejerce la violencia como para el que la sufre. Como señala de manera muy instructiva el sociólogo Ferdinand Suttertüly en su análisis de las trayectorias biográficas violentas, la repulsión constituye el núcleo más íntimo de la experiencia violenta del mundo.[3] Suttertüly muestra que aquellos jóvenes que reinciden en comportamientos violentos "han sido, casi sin excepción, víctimas de violencia durante largos períodos de tiempo en fases tempranas de su socialización familiar".[4] A esto se le agrega en muchos casos una experiencia recurrente de desprecio extremo por parte de adultos significativos, que aparecen con indiferencia, falta de empatía, rechazo y a veces desdén. El mundo social les sale al encuentro entonces, en dimensiones esenciales y existenciales, como algo repulsivo; lo sienten como *hostil*, y a sí mismos como impotentes: por supuesto, frente a los adultos agresores no tienen posibilidades de experimentar autoeficacia. "La infancia de estos jóvenes puede describirse como una trayectoria de padecimiento de violencia, cuyo rasgo característico es la impotencia. Según sus testimonios, los maltratos familiares van siempre de la mano con sentimientos de indefensión y de estar a la merced de otro".[5] Luego, en puntos de inflexión que Suttertüly caracteriza como "epifánicos", esta forma de relación con el mundo decididamente carente de resonancia se transforma en una experiencia fuerte e intensificada de autoeficacia: en el ejercicio de la violencia por mano propia, la experiencia de impotencia y la vulnerabilidad son superadas y vencidas. "Determinados actos de violencia tienen un carácter epifánico o de revelación porque, a partir de ellos, los jóvenes se ponen en contacto con una experiencia de poder de acción que habían per-

2 Véase *supra*, el primer apartado del capítulo VII, y el tercer apartado del capítulo V.

3 Ferdinand Sutterlüty, "Was ist eine 'Gewaltkarriere'?", *Zeitschrift für Soziologie*, nro. 33, 2004, pp. 266-284.

4 *Ibid.*, pp. 268 y ss.

5 *Ibid.*, p. 269.

dido en el contexto de la violencia familiar".[6] El violento que golpea no es dañado; antes bien, él daña, destruye, tortura y aniquila, compensando así su propia experiencia de repulsión. Lo que no logra con ello, sin embargo, es establecer una relación de resonancia; su relación con el mundo permanece repulsiva, y la repulsión es meramente extrapolada: ahora ya no proviene del mundo, sino del sujeto. El violento se adelanta al mundo hostil.

En los actos de violencia, la víctima es percibida como completamente a merced, y el sujeto se vuelve totalmente insensible a sus propios dolores físicos y otros estímulos psíquicos; en este sentido, el ejercicio de la violencia puede adquirir rasgos embriagadores y aun orgiásticos, que convierten la experiencia de impotencia en una sensación de omnipotencia. Sin embargo, a esta forma de relación con el mundo le falta todo lo que caracteriza a una relación de resonancia: el sujeto que ejerce violencia se cierra respecto al otro; no quiere escuchar la "voz propia" ajena como una voz que importa, sino solo los gritos de dolor y la sumisión del otro subyugado a su voluntad. Apunta a la destrucción y el control, a la autoeficacia instrumental, no a *alcanzar* al otro en un sentido dialógico. El intento de obligar al otro a *responder* puede ser una forma desesperada de búsqueda de resonancia en un mundo que es experimentado como mudo; pero los gritos de angustia y dolor del torturado vuelven inaudible lo que él o ella tiene para decir: maximizan la repulsión, no la resonancia. Paradójicamente, el intenso estremecimiento psíquico que va –o puede ir– de la mano con esto se parece más a lo que, siguiendo a Plessner, definí como conmoción sentimentalista, es decir, a la propia *desafinación* anímica y corporal, y no al encuentro con un otro.

Sin embargo, la alegría sádica que puede aparecer en el acto de torturar puede entenderse como una forma de *alienación resonante*: en los ojos y los gritos del torturado, en su miedo e impotencia, se reflejan la angustia y la experiencia (pasada) del violento, y así se confirma una vez más la suposición de Adorno de que el violento siempre se flagela a sí mismo. Ahora bien, dado que esta forma especial de alienación resonante se sustenta en una relación con el mundo profundamente repulsiva en sus dos extremos, no sería correcto describir las experiencias de violencia como experiencias de resonancia. Estas carecen siempre, y por definición, de una disposición a la apertura respecto de la voz del otro. Los jóvenes violentos, como resume Sutterlüty, "no quieren ser más víctimas de violencia y objetos de humillación y creen –dado que transfieren el mundo hostil de su familia a otros contextos de acción– que deben defenderse y adelantarse a los ataques de los otros todo el tiempo".[7]

6 *Ibid.*, p. 274.
7 *Ibid.*, p. 275.

¿Es entonces la resonancia un concepto normativo, en el sentido de que no describe meramente un elemento medular del ser en el mundo humano ("hay resonancias"), sino que también define un criterio de valor ("debe haber resonancia")?

En efecto, puede entenderse la resonancia como un concepto descriptivo y normativo *a la vez*. Ante todo, nos ayuda a comprender la realidad social en dos planos. En primer lugar, como intenté mostrar, los sujetos y las conciencias se desarrollan siempre ya dentro y a partir de relaciones de resonancia entre un centro de experiencia y un algo que le sale al encuentro. Por lo tanto, el sujeto y el mundo son ya un resultado de las relaciones, no su presupuesto. Un bebé, y quizás incluso un embrión, experimenta resonancias y vive dentro de ellas mucho antes de poder decir "yo"; y solo aprenden lo último gracias a lo primero. Como hemos visto, hoy en día la investigación neurológica también entiende el cerebro como un órgano relacional. La resonancia es una realidad emocional, neuronal y, sobre todo, corporal de cabo a rabo. Es la forma primaria de nuestra relación con el mundo. Esto implica que todas las formas de vida culturalmente establecidas se desarrollan a partir de relaciones de resonancias con segmentos específicos del mundo. En contraste, las relaciones reificantes, silenciosas y distantes con el mundo son un producto del aprendizaje social y cultural: son una técnica cultural. La resonancia es entonces un elemento medular de la existencia social y cultural.

En segundo lugar, y en función de lo anterior, la acción humana puede entenderse como motivada, en su estructura profunda, por el anhelo y la búsqueda de resonancia, así como por el temor de estar a merced de un mundo frío y hostil. Las trayectorias biográficas violentas que recién mencioné constituyen una (triste) prueba de ello. La vida es, en este sentido, búsqueda de resonancia y aspiración a evitar la alienación duradera. Los seres humanos anhelan experimentar el mundo como *sostenedor, protector, nutritivo, cálido* y *amable,* y sentirse a sí mismos como eficaces, y temen encontrarse impotentes y a merced de un mundo silencioso, carente de compasión. Aquí hay fuertes puntos de contacto entre la teoría de resonancia y la concepción del reconocimiento desarrollada por Axel Honneth, puntos que busco generalizar y ampliar.[8] Honneth entiende que las experiencias de reconocimiento constituyen un presupuesto fundamental para el desarrollo de la confianza en uno mismo, el autorrespeto y la autoestima y, en definitiva, para el desenvolvimiento de la subjetividad y las capacidades cognitivas; al mismo tiempo, la búsqueda de reconocimiento y la aspiración a evitar el desprecio motivan y explican la acción humana. En un plano básico, esto es válido para todas las formas de vida, casi sin variaciones culturales. Sin embargo, así como las formas, esferas y medios de reconocimiento

8 Acerca del vínculo entre reconocimiento y resonancia, véase el capítulo VI.

se han desarrollado y diferenciado histórica y culturalmente, lo mismo ha ocurrido con los ejes, las esferas, las sensibilidades y las prácticas de resonancia (y quizás en un grado mayor). Existen diferencias culturales fundamentales en lo que respecta a los segmentos del mundo que son *puestos a hablar* –ríos, dioses, demonios, libros, escritos, planetas, estrellas, cosas o seres humanos– y a las prácticas y rituales en las que esto se logra, y también en lo que refiere a los segmentos con los cuales solo existen relaciones *mudas*. La añoranza de resonancia es entonces universal, pero las condiciones y los ejes de resonancia son particulares. La modernidad parece caracterizarse por un aumento específico de la sensibilidad ética y sobre todo estética a la resonancia, pero a la vez parece estar amenazada por monstruosas tendencias al silenciamiento.

En la idea o la afirmación de que los seres humanos anhelan y aspiran a la resonancia, el concepto no posee aún un carácter normativo; se trata de una hipótesis meramente descriptiva. Sin embargo, a partir de ella puede obtenerse un criterio normativo para evaluar la calidad de determinadas condiciones sociales –y la calidad de vida–: si este criterio es correcto, entonces la ausencia de resonancia y el predomino de la alienación representan un estado criticable, y la resonancia puede convertirse en un parámetro para la crítica de la sociedad. La teoría presentada aquí apunta pues a una *crítica de las condiciones de resonancia*, es decir, a un análisis crítico de las relaciones con el mundo cultural e institucionalmente establecidas en lo que refiere a su calidad de resonancia. Por lo tanto, la resonancia otorga el parámetro que permite medir la calidad de vida, ya no solo de manera indirecta (en función del aumento del bienestar material, las opciones y los recursos) sino directa, esto es, a la luz de la calidad de la relación con el mundo. Una vida buena es entonces una vida rica en experiencias resonantes, que dispone de ejes estables de resonancia.

¿Pero no existen muchas otras cosas importantes que también forman parte de una vida buena?

Mi intención, de hecho, es establecer la resonancia como un metacriterio en el sentido de un "monismo normativo".[9] Una crítica de las condiciones de resonancia no precisa ser complementada con una crítica de las condiciones de reconocimiento, de distribución, de entendimiento o de producción, porque las incluye. Por ejemplo, es muy probable que un sujeto que sufre hambre o el frío perciba al mundo como repulsivo, indiferente, hostil o despiadado; ese sufrimiento es central en una crítica de las condiciones de resonancia. Lo mismo vale para condiciones sociales en las que los seres humanos son explotados o

9 En torno a la discusión acerca de si una teoría social crítica puede arreglárselas con un único criterio o si depende de un "dualismo perspectivo", véase Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata, 2006.

despreciados, porque la explotación es una forma de reificación, y el desprecio se manifiesta como repulsión o indiferencia. Según este criterio, también los contextos de opresión y represión deben ser criticados, puesto que toda forma de represión impide la conformación de resonancias específicas –por ejemplo, religiosas, políticas, sexuales o estéticas–; no permite que se conforme la "voz propia" y, por lo tanto, tampoco la capacidad de resonancia.

Sin embargo, el horizonte normativo final no es la idea de una resonancia ubicua, universal y duradera. La resonancia aparece, en principio, solo en experiencias momentáneas; su indisponibilidad es un rasgo constitutivo, lo cual significa que no puede conseguirse a la fuerza, ni extenderse o fijarse en el tiempo. Bajo las condiciones de una existencia sin redimir, la resonancia es el *relampagueo de la esperanza de una asimilación transformadora y de una respuesta en un mundo que calla*, como sostuve en la primera parte del libro. La teoría de la resonancia no debe malinterpretarse como una doctrina de salvación. De hecho, la alienación –en el sentido de la existencia continua de un otro no pasible de ser asimilado transformadoramente– es incluso una condición de posibilidad constitutiva de la resonancia y (por ejemplo, en la adolescencia) constituye además un presupuesto para el desarrollo de *resonancia profunda*, en la medida en que permite el desarrollo de una voz propia. Todo intento de disolver el mundo social en una resonancia pura adquiere de manera inequívoca claros rasgos totalitarios y por tanto destructores de la resonancia; el derecho al rechazo de resonancia, ya lo dije, es un derecho humano fundamental.

La crítica apunta entonces a lograr condiciones que les permitan a los sujetos conformar y mantener ejes constitutivos de resonancia, ejes que posibiliten experiencias recurrentes de resonancia (momentáneas, procesuales y transformadoras) y, de esta manera, una asimilación transformadora del mundo. En contraste, son criticables aquellas condiciones sociales que coercionan o inducen a los sujetos a adoptar la disposición a entablar relaciones reificantes y alienadas con el mundo.

Pero, entonces, ¿no termina siendo en última instancia un concepto vacío de contenido o incluso esotérico, dado que no puede definirse qué es resonante y qué no? ¿Puede medirse la resonancia?

De hecho, no estoy convencido de que el intento de desarrollar una investigación y un pensamiento científico estrictamente *basados en la evidencia* –es decir, solo a partir de datos "duros", recolectados y calculados con instrumentos estandarizados de investigación empírica– de verdad nos permita obtener conocimientos iluminadores para comprender y configurar mejor la realidad social. Por el contrario, me parece que el contenido significativo de una investigación de esas características se comporta de manera inversamente proporcional al esfuerzo matemático y empírico. A pesar de esto, las experiencias de resonancia son también, siempre e inmediatamente, experiencias corporales.

Incluso cuando se trata apenas de una idea lo que genera resonancia en nosotros, igual tiene efectos en la resistencia de la piel, la respiración, la frecuencia cardíaca, la tensión corporal, etc.: puede, por ejemplo, ponernos la *piel de gallina*. Por lo tanto, no cabe duda de que la resonancia también tiene un correlato neuronal, y es muy probable que la diferencia entre las disposiciones a la resonancia y la alienación pueda ser operacionalizada neurofisiológicamente y hecha visible en estudios de imágenes, a pesar de las limitaciones de estos últimos. En este sentido es que he propuesto –medio en broma– desarrollar un "índice de ojos brillantes" para determinar la calidad de vida:[10] cuando decimos que un encuentro le iluminó la mirada a alguien, estamos hablando de una realidad empírica, no de una fantasía esotérica. Sería preciso comprobar la conjetura de que lo que predomina en las metrópolis del bienestar es una mirada apática, apurada y carente de expresión, mientras que los ojos brillantes son frecuentes allí donde la ampliación del alcance de mundo no desempeña ningún rol.

Posiblemente, la calidad de nuestras relaciones con el mundo también pueda definirse de manera más precisa a través de versiones modificadas y refinadas de los procedimientos propios de la investigación empírica de la felicidad. Como argumenté más arriba, muchos de esos estudios tienen el problema de que los sujetos responden la pregunta acerca de si están o no satisfechos con su vida refiriéndose al estado de sus recursos: explican cuáles y cuántos recursos tienen y cuánto mundo tienen *al alcance*, pero no dicen nada acerca de la *calidad* de su *relación con el mundo*. En realidad, mi propuesta de medir la calidad de vida a través de indicadores como la risa, el baile, el canto (y quizás también el *llanto*), a través de la intensidad y la frecuencia del contacto visual y corporal –en lugar de medirla por medio de las encuestas de ese tipo–, no debe ser tomada en serio; pero sí indica la dirección que debe seguir una operacionalización empírica de la resonancia. Por otra parte, también en la psicología existen procedimientos muy desarrolladas para medir la alienación, en términos de pérdida de empatía, de emocionalidad y afección embotadas, de una experiencia *repulsiva* del mundo (en la que el mundo circundante es predominantemente percibido como amenazador), de ausencia de deseo y participación, de disminución de intereses intrínsecos y pérdida de expectativas de autoeficacia. En principio, entonces, la resonancia y la alienación son conceptos completamente operacionalizables.

En la medida en que identifica y discute la naturaleza, el arte, la política y el trabajo como las esferas centrales de resonancia, ¿no es la teoría de la resonancia propuesta aquí estrechamente etno o eurocéntrica?

10 Hartmut Rosa, "Die Vermessung des Glücks", *Philosophie Magazin*, nro. 4, 2015, p. 18.

El libro apunta en su diagnóstico a una crítica de las condiciones de resonancia (tardo)modernas sobre el fundamento de relaciones con el mundo específicamente occidentales y capitalistas, y, en este sentido, no es ni histórica ni transculturalmente universalizable, aunque las formas institucionalizadas de relaciones con el mundo (económicas, políticas, jurídicas, consumistas y científico-técnicas) se han extendido a todo el planeta en el contexto de los procesos de *globalización*. Sin embargo, la pretensión y la fundamentación categorial de la teoría de la resonancia exigen investigaciones históricas y comparativas de diferentes tradiciones y arreglos sociales. Solo a partir del diálogo con otras tradiciones extraeuropeas puede obtenerse una sensibilidad respecto a la multiplicidad, variabilidad y contingencia de los ejes posibles de resonancia; y solo así pueden reconocerse los puntos ciegos –o, mejor dicho, los puntos "sordomudos"– de las condiciones de reificación.

En la medida en que analiza el vínculo con el mundo de una formación social como una totalidad, ¿no desatiende la teoría de la resonancia las diferencias entre los grupos sociales, por ejemplo, entre los géneros o los estratos sociales?

La elección del subtítulo de este libro no fue al azar. Lo que me interesa no es investigar el *ser en el mundo* humano en un sentido antropológico –esto lo han hecho de diversas maneras los filósofos, los fenomenólogos y también los neurólogos y psicólogos–, sino entender las posibles diferencias y patologías causadas socialmente: hacer una sociología de la relación con el mundo. En el curso de mi argumentación intenté interpretar tanto las causas como las consecuencias de la estratificación social en términos de la teoría de la resonancia. En esta línea, me parece especialmente importante comprender que, en el sistema educativo, la insistente reproducción de la desigualdad social tiene su raíz central en el hecho de que las instituciones educativas funcionan como amplificadores de resonancia para los grupos privilegiados de la población: aumentan sus capacidades de resonancia en la medida en que *hacen hablar* a segmentos del mundo relevantes para la educación de los sujetos. En cambio, para los denominados *perjudicados del sistema educativo,* estos mismos segmentos son solo zonas de alienación. Esto tiene como resultado una distribución muy desigual de las dispisiciones a la resonancia y a la alienación. En cuanto resultado del proceso educativo, la disposición a la resonancia no solo se muestra como un presupuesto cardinal para la adquisición de recursos –sobre todo en términos de capital cultural, social e incluso corporal–, sino que también constituye el criterio central para la determinar la calidad de vida. Por lo tanto, una crítica de las condiciones de resonancia debe tener en cuenta la distribución desigual de las oportunidades de resonancia en dos aspectos: en primer lugar, como *causa* del mantenimiento y la reproducción de la desigualdad; y, en segundo término, como una *consecuencia* de la desigualdad social que merece ser criticada. Obviamente, las oportunidades desiguales de

participación en las esferas sociales de resonancia del trabajo, la política, el arte, la naturaleza y la religión también son importantes: la pérdida del puesto de trabajo no representa solo un problema de recursos, sino también una privación de uno de los ejes centrales de resonancia. En el capítulo XIII temaricé otras diferencias socioestructurales vinculadas, por ejemplo, con la edad, la urbanidad y la pertenencia religiosa. Allí me limité a ofrecer algunos señalamientos preliminares; en todos estos aspectos queda mucho trabajo por hacer, pero creo haber mostrado que puede realizarse un análisis sociocultural productivo con los instrumentos categoriales de una sociología de la relación con el mundo.

De hecho, el análisis de las diferencias en las condiciones de resonancia vinculadas con el género me parece de suma importancia. En la cultura occidental dominante, como pudimos ver, la sensibilidad a la resonancia casi siempre tiene una connotación *femenina*: la empatía, la sensibilidad y la emocionalidad son consideradas como propiedades *femeninas*, mientras que las cualidades reificantes de la dominación racional e instrumentalmente dirigida se adscriben a los hombres. A la luz de la dominación masculina puede interpretarse que la formación social de la modernidad premia y privilegia la instauración de relaciones mudas con el mundo; son las cualidades femeninas (o quizás, aún más, las calidades *queer*) las que pueden indicar una salida a estos dilemas. Aquí también, ofrecí solo un breve bosquejo sobre estas cuestiones, y me limité a sondear de manera muy básica sus consecuencias; sin embargo, me parece que la teoría de la resonancia y los *estudios de género* son abordajes que pueden complementarse e inspirarse mutuamente de manera fecunda.

Al presentar repetidamente la cualidad pasiva del dejarse conmover como una virtud cardinal y menospreciar la autonomía como criterio categorial, ¿no se muestra la teoría de la resonancia como contraria al ideal de la emancipación?

Esta es una objeción importante, de la cual de ninguna manera quiero librarme con facilidad; creo, sin embargo, que se apoya en un doble malentendido. El primer malentendido refiere a la naturaleza de la experiencia de resonancia. A lo largo de este libro destaqué una y otra vez que la resonancia es bidireccional. No se trata solo de verse conmovido, movilizado y afectado (esto lo expresé como a←fección), sino también de ser *autoeficaz* y experimentarse como tal, es decir, de alcanzar, movilizar y conmover a alguien o algo (a esto me refiero con la e→moción). Solo cuando ambos momentos se combinan surge una relación genuina de resonancia; la resonancia, entonces, no es de ninguna manera un proceso pasivo. La autoeficacia presupone autonomía: cuando se nos obliga a hacer algo, no somos autoeficaces; y cuando se nos impide desplegar nuestra propia voz –por ejemplo, desarrollar nuestras sensibilidades religiosas, estéticas o eróticas– no somos capaces de resonancia. En condiciones de heteronomía o de opresión nos parecemos a una cuerda trabada

que no puede vibrar. Una crítica de las condiciones de resonancia apunta entonces necesariamente a la emancipación y la autonomía. Sin embargo –y esto es un punto fundamental–, esa capacidad de vibrar libremente no es suficiente como criterio para una vida buena. La resonancia es una *relación* bidireccional; su éxito depende también de las condiciones del encuentro con el mundo. Un sujeto autónomo y capaz de resonar no experimentará resonancia si se encuentra en un mundo reificado, herméticamente cerrado y petrificado, o bien en un mundo caótico e indeterminado, *porosamente abierto* y, por tanto, incapaz *por su parte* de hablar con voz propia. Por lo tanto, la autonomía, tanto en el sentido kantiano de autolegislación moral (hedonista, instrumental o también política) o en términos de una autodeterminación de la forma de vida, es una noción demasiado unilateral y simplista como para ser el único criterio normativo de una vida lograda; y esta totalización es el segundo malentendido contra el cual escribo.

Las experiencias de felicidad o de algo logrado van siempre acompañadas por un momento de pérdida de autonomía. Aparecen justamente cuando nos vemos sobrecogidos por algo: por una idea, una pieza musical, una persona o un encuentro con la naturaleza. Estos encuentros suelen llevarnos a alterar nuestros planes existentes; nos provocan el sentimiento de que *debemos* cambiar algo, de que nos transformamos de un modo que no podemos predecir ni controlar. La resonancia alberga un elemento transformador que desborda nuestra autonomía; aparece cuando nos encontramos con algo o alguien que *tiene algo que decirnos*, y justamente esta condición es la que socava ese deseo de autonomía que entiende la autoeficacia únicamente como autoeficacia instrumental, en el sentido del *dominar* y *disponer*. El programa de una ampliación cada vez mayor del alcance de mundo es (también) una consecuencia de la totalización del deseo de autonomía; está intrínsecamente ligado a él. El conocimiento científico, la dominación técnica y la potencia económica amplían cada vez más las esferas y las posibilidades de nuestra autodeterminación individual y colectiva; pero albergan también el peligro de un enmudecimiento del mundo y, por tanto, de una pérdida de resonancia.

Para resumir, diría que la autonomía ocupa un lugar importante e incluso central dentro del marco normativo de la teoría de la resonancia; sin embargo, la resonancia no puede entenderse en términos de una teoría de la autonomía sin sobrepasar este concepto.[11] En ese sentido es que defiendo la idea de un monismo normativo, cuyo concepto rector es la resonancia y no la autonomía; pero para nada creo que eso implique traicionar el deseo de emancipación de la Ilustración y de la Teoría Crítica. El concepto de resonancia contiene una

11 Véase *supra*, el apartado cuarto del capítulo V.

salida al peligro que Adorno y Horkheimer retrataron con sombríos colores: el peligro de que la aspiración moderna a la autonomía conduzca en última instancia a la destrucción de las condiciones de la vida lograda.

En la medida en que esta sociología de las relaciones con el mundo desatiende las relaciones reales de poder que condicionan y abren las posibilidades de resonancia, y se muestra incapaz de captarlas en sus categorías, ¿no permanece ciega al fenómeno del poder?

Sin dudas, el libro sobre el vínculo entre el poder y la resonancia está aún por ser escrito. Puesto que las relaciones de poder son una parte constitutiva de la realidad social en general, una crítica de las condiciones de resonancia que pretenda identificar y criticar las tendencias reificantes y alienantes de una formación social no puede evadir la tarea de analizar los intereses y los factores de poder que son responsables de la petrificación y los bloqueos de resonancia. Como mostró la presente investigación, los bloqueos de resonancia surgen sobre todo cuando las expectativas de autoeficacia se ven frustradas. La autoeficacia y el poder están intrínsecamente vinculados. *La teoría de la resonancia apunta por tanto a volver a otorgarle autoeficacia a quienes la han perdido.*

En primer lugar, brinda un fundamento para diferenciar una vez más –siguiendo a Max Weber o Hannah Arendt– la dominación y el poder de la violencia: el concepto de *violencia* señala unívoca e incondicionadamente una relación social *repulsiva*. El *poder* y la *dominación*, en cambio, se sustentan al menos parcialmente en relaciones de resonancia, es decir, en un consentimiento de los dominados que se sienten alcanzados o conmovidos por los poderosos y se muestran dispuestos a responder; aquí se establece un vínculo al menos protodialógico entre los dominadores y los dominados. La pregunta decisiva –que puede formularse en línea con Michel Foucault– es la siguiente: ¿puede el poder *generar*, *forzar* o *impedir* la resonancia? Esto abre un interesante conjunto de cuestiones. Lo que es seguro es que la resonancia sí puede impedirse –a través de la represión y la violencia– y que la alienación repulsiva sí puede ser generada. Esto último es lo que ocurre cuando se les impide a los seres humanos practicar sus creencias, amar como lo deseen, actuar políticamente y tener condiciones laborales que permitan el establecimiento de una relación activa con el mundo.

En cambio, no es posible forzar de manera directa la resonancia, puesto que la coerción siempre tiende a tener efectos repulsivos; por lo demás, el momento fundamental de indisponibilidad de la resonancia hace que sea imposible instaurar ejes de resonancia como por decreto. A través de puestas en escena simbólicas del poder –por ejemplo, mediante desfiles, música, banderas, masas humanas y retórica política– puede alcanzarse un sobrecogimiento sensual capaz de generar una disposición a la resonancia que luego se extienda a las personas e ideología correspondientes; sin embargo, el sobrecogimiento y la conmoción no son de ninguna manera lo mismo que la resonancia. Como se hizo evidente

con el vaciamiento de esas puestas en escena durante la fase final del socialismo real, este tipo de esfuerzos puede incluso generar y amplificar la repulsión.

Sin embargo, es obvio que las relaciones de poder desempeñan un rol importante en la generación y configuración de esferas de resonancia. Los ejes de resonancia en general precisan de rituales de recarga e integración. Determinados lugares, momentos temporales y personas a menudo *se cargan* de expectativas de resonancia –casi siempre con la ayuda de objetos *materiales* de resonancia–, y fundan luego momentos de resonancia colectiva. Esto se puede verse con claridad en las acciones o fiestas religiosas, conducidas por chamanes o sacerdotes en lugares y momentos extracotidianos, y que incorporan, por ejemplo, fuego, agua, copas, piedras, ropa o animales para generar la disposición a la apertura del eje de resonancia. Émile Durkheim lo investigó de manera ejemplar en su estudio sobre la estructura fundamental de la experiencia religiosa.[12] Así, la resonancia se torna una experiencia inmediatamente corporal y sensual, cognitivamente verificada y legitimada, que al mismo tiempo es generadora de trascendencia.

Estas resonancias no pueden ser fundadas *ex nihilo*, ni tampoco pueden ser producidas arbitrariamente (ni detenidas sin más), ni siquiera por los dirigentes más poderosos. Sin embargo, de manera gradual es posible *trasladar* y *amplificar* los ejes de resonancia, o debilitarlos y erosionarlos. Por lo tanto, la pregunta acerca de cuáles relaciones son *mudas* y cuáles son *resonantes* es *también* una pregunta política. La política del lenguaje, la política de la historia y de la memoria, así como también la lucha por símbolos, monumentos, días festivos y lugares conmemorativos, pueden comprenderse en este sentido como confrontaciones en torno a la amplificación, el desplazamiento y el impedimento de sensibilidades de resonancia.

Y, lo que es más, al menos en las sociedades democráticas, las confrontaciones políticas casi siempre se sirven de la activación, la intensificación y la instrumentalización de sensibilidades de resonancia: una campaña política solo tiene posibilidades de triunfar cuando puede presentarse como significativa para la conservación de una esfera de resonancia, ya que su energía se desprende de esta. Por ejemplo, los movimientos de defensa del medioambiente se alimentan del hecho de que, para los sujetos tardomodernos, la *naturaleza* es una esfera en peligro; los movimientos nacionalistas se nutren y se renuevan a partir de la activación de *sensibilidades históricas*; tanto los defensores como los rivales del matrimonio homosexual apelan al significado existencial y emocional de las *relaciones familiares*; y, por supuesto, las demandas religiosas obtienen su atractivo de ese tipo de resonancias. Por ejemplo, cuando hoy los movimientos so-

12 Véase al respecto el primer apartado del cap. IX.

cialistas intentan ganar fuerza de empuje apelando al recuerdo de la tradición obrera y a la reactivación de canciones y usos de antaño, se trata de una *política de resonancia*. Y, por supuesto, esta política implica siempre un momento de *reificación de la resonancia*, puesto que se trata de instrumentalizar sensibilidades de resonancia en pos de fines políticos.

Sin embargo, la teoría de la resonancia se muestra a veces como apolítica, o carente de consecuencias políticas. ¿Tiene acaso algo así como una motivación política?

Es cierto que la sociología de la relación con el mundo no persigue una agenda política propia. A pesar de ello, el concepto de resonancia puede servir de brújula para las luchas políticas actuales, en la medida en que pone a disposición un parámetro para la acción. De este concepto se sigue una toma de posición por una política medioambiental sensible a la resonancia –es decir, que se oriente a la conservación de resonancias en el trato con plantas, animales y paisajes, y que problematice en términos de una ética de la resonancia los experimentos con animales y su explotación intensiva a gran escala–, por un trato orientado a la relación con los refugiados y con quienes necesitan ayuda y cuidado –quienes no deben ser concebidos como casos de asistencia o cargas para el sistema social, sino tratados como fuentes constantes de "interpelaciones"–, por una política educativa que entienda que el objetivo de la educación no es el traspaso reificante de competencias mudas, sino más bien poder asimilar transformadoramente y poner a hablar segmentos del mundo, y que entienda que la escuela debe convertirse en un espacio de resonancia especialmente para aquellos que están más lejos de los espacios educativos. Asimismo, el abordaje de la resonancia funda una toma de partido por una política laboral que no mida la calidad del trabajo (solo) por la eficiencia y la productividad, ni tampoco por los recursos temporales y económicos que obtiene el trabajador, sino que conciba más bien el trabajo como una esfera primaria de resonancia para el ser humano moderno, tanto en vista de los vínculos sociales como en lo que respecta a las relaciones materiales y cósicas con el mundo. Dado que es difícil concebir, bajo las condiciones del capitalismo contemporáneo, tan dependiente del crecimiento y fijado en la acumulación, que estas sensibilidades de resonancia puedan llegar a instaurarse como parámetros rectores de la acción, la teoría de la resonancia puede entenderse como una teoría totalmente crítica del capitalismo, e incluso como una posición anticapitalista.

Por último, la teoría de la resonancia defiende la recuperación de una forma de organización democrática que no vea en la política ante todo una esfera de lucha de intereses, de descarga de conflicto y de imposición de derechos. La democracia se concibe aquí, en cambio, como un instrumento para la asimilación transformadora de las instituciones públicas, de las estructuras de trasfondo y del mundo de la vida compartido, y abre oportunidades, por lo tanto, para

una experiencia genuina de autoeficacia colectiva, para un vínculo de resonancia política. Como medidas concretas, reducir la orientación hacia la competencia e implementar un ingreso básico incondicionado (financiado por un impuesto a la herencia) pueden servir como presupuestos esenciales para una reorientación de la política y del mundo de la vida, para un cambio de paradigma que reemplace la lógica del incremento por una sensibilidad a la resonancia.

Sigue pareciendo como si la resonancia fuera un concepto teórico, filosófico y elevado que suena lindo, pero de poca relevancia para la vida cotidiana.

Esto no debería suceder. Quizás la indisponibilidad fundamental de la resonancia implique también que jamás se la pueda captar teóricamente de manera completa y exhaustiva. Así, el concepto de resonancia se vuelve árido y comienza a escaparse cuando se lo intenta *fijar* filosóficamente. Pero, dado que la resonancia constituye también una realidad experiencial inmediata, ejerce una fuerza de fascinación que le es propia. Los momentos de resonancia y las experiencias de alienación constituyen los dos polos de tensión y las dos fuerzas impulsoras de nuestro *ser en el mundo* cotidiano. Todos conocemos experiencias de resonancia; sabemos o imaginamos al menos qué significa estar en un modo de disposición a la resonancia. Cuando nos embarga una disposición a la aversión, cuando nos sentimos algo insatisfechos o cuando llegamos incluso a una *negación* existencial, nos enfrentamos con una pérdida de resonancia o con la decepción de nuestras expectativas de resonancia: una charla nos resulta aburrida o vacía, o se prolonga demasiado, nuestra familia nos pone nerviosos, el trabajo nos estresa, el clima es gris, perdemos la esperanza de alcanzar a alguien o algo. Operamos en el –hoy predominante– *modo cotidiano de superar dificultades y estar desesperados*, en el cual los seres humanos y las cosas salen a nuestro encuentro como mudos, fríos, indiferentes u hostiles. Volver a hacerlos hablar o cantar no está sin más en nuestro poder, pero tampoco se encuentra del todo fuera de él. Hoy mismo podemos comenzar a trabajar en la calidad de nuestra relación con el mundo: tanto en el plano individual, en el polo subjetivo de dicha relación, como juntos, políticamente, en el polo del mundo. *Un mundo mejor es posible*, y un mundo así se deja reconocer en que su parámetro central ya no será el dominar y el disponer, sino el escuchar y el responder.

Agradecimientos

Este libro es producto de un trabajo de más de diez años. Es el resultado de una interminable búsqueda de respuestas a la crisis del presente que diagnostiqué en mi libro sobre la aceleración; y, a la vez, es el resultado de muchísimas e intensas conversaciones, discusiones y encuentros que tuve a lo largo de estos años. En lo esencial, es un producto dialógico, una continua confrontación con mis amigos, estudiantes y colegas, y con muchas otras personas que buscaron y pensaron conmigo. No me será posible dar cuenta de todos ellos aquí: son muchos más de los que puedo nombrar, y pido disculpas de antemano a quienes no aparezcan mencionados por su nombre.

Resonancia se enmarca en el contexto del Kolleg 'Postwachstumsgesellschaften' [Colegio de Sociedades de Poscrecimiento], que fundé junto con Klaus Dörre y Stephan Lessenich en la Universidad Friedrich Schiller de Jena. Es mi aporte a nuestro esfuerzo conjunto por pensar un mundo más allá de los constreñimientos ciegos al crecimiento y la aceleración. Deseo agradecerles a ellos, a todos los colaboradores, *fellows* e invitados del Kolleg, así como también a la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) [Comunidad de Investigación Alemana]. En mayo de 2014, el Kolleg también me permitió organizar un *workshop* sobre este tema, del cual saqué muchísimo provecho. Estoy muy agradecido con todos los participantes del *workshop*, entre quienes estaban Axel Honneth, Rahel Jaeggi, Eva Illouz, Hans Jürgen Scheurle, Dietmar Wetze, Thomas Fuchs y Charles Taylor. Me siento muy afortunado de que, a lo largo de los años de trabajo en este proyecto, este último se haya convertido en un gran amigo: me inspiró entusiasmo e impulso en aquellos momentos en que me sobrecogieron las dudas. También recibí valiosas observaciones de otros *fellows* y colaboradores del Kolleg, especialmente de Nancy Fraser, Barbara Muraca, Mathijs Peters, Dimitri Mader y Johanna Sittel. El mismo agradecimiento vale para mis colegas de la Universidad de Jena, así como para mis colegas, *fellows* y doctorandos del Max-Weber-Kolleg [Colegio Max Weber] en Erfurt. Quisiera mencionar en especial a Jörg Oberthür, Peter Schulz, Anja Gregor, Ulf Bohmann, Sebastian Sevignani,

David Strecker, André Stiegler, Diana Lindner, Stefanie Börner, Michael Beetz y Markus Kleinert, así como a Stephan Langenhan, Michael Karpf, Anne Jasmin Bobka, David Reum, Paul Sörensen y Katharina Block. Asimismo, quiero agradecerles a Ilona Bode y Jörg Rüpke por el gran trabajo conjunto en el Max-Weber-Kolleg, sin el cual la escritura de este libro no hubiera sido posible.

También estoy agradecido con Michael Großheim, a quien le debo valiosos señalamientos sobre la fenomenología de la resonancia, y con Lambert Wiesing (a partir de nuestras discusiones acerca del *lujo* y la *resonancia*, no solo escribimos dos libros, sino que también dictamos un seminario en el semestre de invierno 2015-2016). También fueron una inspiración los colegas que colaboraron en la creación del Modell Romantik [Colegio de Graduados interdisciplinario "Modelo Romanticismo"] de Jena, financiado por el DFG; a ellos les debo ideas muy valiosas acerca del estrecho vínculo entre la resonancia y el Romanticismo. Finalmente, quisiera destacar una academia de verano de la Studienstiftung des deutschen Volkes [Fundación de Estudios del Pueblo Alemán] que dirigí en el año 2013, donde junto a Daniel Fudda dicté un curso sobre las experiencias de resonancia en la literatura; aprendí muchísimo de las interpretaciones y propuestas de los participantes, y de las conversaciones con Daniel. Lo mismo vale para los dos seminarios en el Bosque de Turingia con estudiantes de sociología, filosofía y ciencias de la educación de Jena, durante los cuales aprendí mucho del trabajo conjunto con Tilo Wesche y Jens Beljan.

Cuatro mujeres leyeron el manuscrito con intensidad, página por página, lo comentaron y lo discutieron; sin ellas, el libro no sería lo que es. Eva Gilmer desmontó literalmente el texto, para examinarlo con una exhaustividad y meticulosidad increíbles, y lo mejoró en incontables pasajes y aspectos. A pesar de que por momentos me hizo desesperar, le estoy muy agradecido. En otro sentido, Bettina Hollstein hizo lo propio con mis borradores: identificó de manera implacable y esclarecedora todos los defectos, debilidades y contradicciones, y lo hizo, por supuesto, casi siempre con una propuesta oportuna para corregirlos; también le estoy muy agradecido. Con todo, la mayor influencia en la redacción de este libro la tuvo Elisabeth von Thadden. El texto es, en esencia, un diálogo continuo con ella, que acompañó el proceso de escritura desde el principio hasta el final (y que continúa hasta la actualidad). A ella le debo no solo múltiples ideas y conocimientos, sino también mucho en lo que refiere a la forma y la argumentación general. El trabajo profundo con el texto lo asumió una vez más Sigrid Engelhardt. Es para mí un misterio cómo logró conservar una visión de conjunto, corregirlo una y otra vez, y llevarlo hasta su forma correcta para que, al final, tanto la editorial como el autor quedaran satisfechos y el libro cumpliera con todas las exigencias y pautas. En verdad, no sé qué hubiera hecho sin ella.

Las ideas y reflexiones a partir de las cuales surgió este libro son también, y quizás en aspectos fundamentales, el resultado de encuentros privados. Durante

muchos años, torturé a mi familia, mis amigos y conocidos casi monomaníacamente con la oposición entre resonancia y alienación; y ellos no solo me lo perdonaron, sino que me ayudaron a llegar a ideas nuevas y a menudo sorprendentes. Quiero agradecer, por lo tanto, a mi gran familia de Grafenhausen y Waldshut, al escultor Simon Stiegler, al compositor Jörn Arnecke, a la filóloga especializada en literatura Elisabeth Hermann y a sus hijos Nikolai y Alexander, a Benno y Ramona Werlen, a Carola y Felix, Herbert y Catrin Lasch, Michael Behr y su familia, a todos los participantes de las Deutsche SchülerAkademien [Academias Alemanas de Adultos] que dirijo y, por último, a mis tres amigos de la escuela, Yvonne el Saman, Frieder Weis y Stefan Amann, a quienes les debo mucho más de lo que se imaginan. Por eso este libro está dedicado a ellos.

Este libro se terminó de imprimir
en noviembre de 2019 en Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades.



Las sociedades modernas se aceleran, se expanden incesantemente: innovan, aumentan la producción, acortan los plazos, estimulan el consumo, multiplican las conexiones. Pero esta aceleración no nos hace más felices: contribuye más bien a producir una creciente *alienación*. Si la aceleración es el problema, la solución, argumenta Hartmut Rosa en esta obra maestra, puede entonces residir en la *resonancia*: la calidad de la vida humana no puede ser medida solamente en términos de recursos materiales, simbólicos o físicos, sino más bien en términos de nuestra relación con el mundo. Desde las experiencias corporales más básicas (respirar, alimentarse) hasta los vínculos afectivos y las concepciones cognitivas más elaboradas, la relación con el mundo toma formas sumamente diversas: la relación con el otro en las esferas de la amistad, del amor o de la política; la relación con una idea o un absoluto en las esferas de la naturaleza, de la religión, del arte o de la historia; la relación con la materia o los artefactos en las esferas del trabajo, la educación o el deporte. Como muestra Rosa en este libro, las grandes crisis de la sociedad moderna –desde la crisis ambiental hasta la crisis de la democracia– pueden ser entendidas y analizadas justamente en términos de resonancia, y explicadas como resultado de nuestra relación quebrada con el mundo que nos rodea.

Resonancia es así no solo una filosofía de la vida buena, sino también una extraordinaria renovación de la teoría crítica de la modernidad, que muestra cómo, en el centro de los más acuciantes conflictos de nuestro tiempo, se encuentra una relación distorsionada con el mundo.

katz www.katzeditores.com

9788415917458
RESONANCIA HARTMUT ROSA LIBRO FISICO