

LA MODERNIDAD ACELERADA Y SUS DESAFÍOS. UNA CONVERSACIÓN CON HARTMUT ROSA¹

DARÍO MONTERO²

Departamento de Sociología, Universidad de Chile
Capitán Ignacio Carrera Pinto 1045,
Ñuñoa, Santiago, Chile
dario.montero@uchile.cl

Influido por el filósofo canadiense Charles Taylor y la Escuela de Frankfurt, Hartmut Rosa –uno de los teóricos sociales más importantes de la actualidad– explica en forma autobiográfica el modo en que arribó a las nociones de aceleración social y de estabilización dinámica, conceptos centrales para una teoría de la modernidad complementaria a los grandes diagnósticos que se encuentran en la sociología clásica. Rosa indaga en el complejo de

¹ Entrevista realizada en el Centro para las Humanidades de la Universidad Diego Portales en octubre de 2018. Mis agradecimiento al director del Centro, el profesor Manuel Vicuña, por acceder gentilmente a su publicación. La visita de Rosa a Chile estuvo patrocinada por el Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES), la Fundación Friedrich Ebert, el Goethe Institut, el Doctorado en Teoría Crítica y Sociedad Actual (TECSA) de la Universidad Andrés Bello y el Departamento de Sociología de la Universidad de Chile.

² Doctor en sociología por la Universidad de Jena, Alemania, y profesor asistente del Departamento de Sociología de la Universidad de Chile.

causas estructurales y culturales que explican el modo en que funcionan nuestras sociedades modernas tardías e identifica una subyacente experiencia de alienación en las personas y las dificultades intrínsecas para alcanzar una vida realizada. El gran desafío consiste, según la propuesta del autor, en ser capaces de establecer vínculos de resonancia con el mundo y con los demás seres humanos, pues esto permitiría superar el actual malestar de fondo, malestar que se expresa no solo en las vidas cotidianas de nuestros coetáneos sino también en las esferas políticas y culturales de la sociedad contemporánea.

Darío Montero (DM): Pensé que sería interesante comenzar preguntándote acerca de tu infancia y juventud, dónde naciste y cuáles fueron tus primeros intereses, para poder entender cómo estas experiencias te llevaron eventualmente a convertirte en un pensador político y social.

Hartmut Rosa (HR): Sí, eso es bastante interesante porque son siempre muchas cosas que se juntan. Crecí en la Selva Negra, en un pequeño pueblo de las montañas en el extremo suroccidental de Alemania y en condiciones muy simples. Provengo de un contexto de clase obrera, pero mis padres eran un poco inusuales, ya que eran muy aventureros en términos religiosos. Su religión era católica, por supuesto, pero abandonaron la Iglesia católica luego de que mi madre sintiera que lo que el cura nos estaba diciendo no podía ser la verdad. Luego experimentaron con diferentes formas de religión, incluyendo grupos hinduistas y otros. Creo que de esta experiencia me quedó un sentido de diversidad e incluso de multiculturalismo. Luego comencé a estudiar en Friburgo, la universidad más cercana a donde yo vivía, pero pronto pensé que no me podía quedar ahí para siempre, así que me fui como estudiante universitario a Londres y me quedé por un año en la London School of Economics. Tenía entonces unos veinte años más o menos y creo que esa experiencia en el extranjero realmente hizo una diferencia. Recuerdo bastante bien que pensé ‘vivir aquí implica una forma tan diferente de estar en el mundo’. Esa posibilidad de vivir en una

gran ciudad y que disfruté mucho, en contraste con la experiencia de vivir en la Selva Negra en un pequeño pueblo, fue lo que me hizo convertirme en una especie de sujeto moderno y creo que esto de alguna manera me llevó a pensar en el tiempo y la forma en que como seres humanos nos relacionamos con el mundo como tal. Yo amo las montañas y desde el sur de la Selva Negra puedes ver toda la cadena montañosa de los Alpes; también me gusta ver las estrellas, lo hago hasta el día de hoy, y estas son formas diferentes de estar en el mundo en comparación con la gran ciudad. Mi ahijado me construyó junto con su padre un pequeño observatorio y me gusta desde allí mirar estrellas.

DM: También te gusta la música y has tocado incluso en una banda.

HR: Sí, absolutamente, en una banda de rock pesado. Ya sabes que te dije que mis padres eran bastante religiosos, en realidad eran muy conservadores. Y si bien eran más hinduistas que cualquier otra cosa, tenían todavía mucho de ese ascetismo puritano casi fundamentalista que promueve una vida sin goce y muy ascética. Así que la música rock era mi salida y me sumergí en ella con todo mi ser, por ejemplo en el álbum *The Wall* de Pink Floyd. Cuando tenía unos dieciséis años me sabía cada línea y podía citar de memoria todo el álbum desde el principio hasta final. Incluso escribí uno de mis ensayos finales en la Universidad de Friburgo sobre Pink Floyd, el papel del arte y ese tipo de cosas. Pero también, y aunque no crecí como cristiano, era totalmente adicto a la iglesia; cada vez que escuchaba tocar un órgano en algún lugar, sentía que tenía que entrar allí y quedarme allí.

DM: Y en lo que respecta a tus estudios empezaste como teórico político y luego te cambiaste a la sociología...

HR: Sí, comencé mis estudios en filosofía y teoría política, aunque también en literatura, porque pensé en ese momento que la literatura era la mejor forma de filosofía cuando realmente quieres entender de qué se trata la vida, qué es lo central para el ser humano. La literatura me parecía mucho

más fiel a la vida que las forma de pensar abstractas. Y cuando estudiaba en Friburgo estuve a punto de renunciar a la filosofía, porque allí todo era Heidegger –tu sabes que Martin Heidegger era un autor muy fuerte en ese momento–, pero también Kant y los griegos. Yo sentía que esto estaba muy lejos de las cosas que realmente me interesaban y probablemente hubiera abandonado esos estudios si no hubiera sido por la London School of Economics. Ahí me encontré con el pensamiento de Charles Taylor. Recuerdo muy bien que los dos primeros textos que leí fueron *Neutrality in Political Science* y *Self-interpreting Animals*, dos ensayos filosóficos. Y pensé “esto es exactamente a dónde quiero ir y lo que quiero hacer?”. Y así cuando volví me especialicé en ciencia política y teoría política y después escribí mi disertación sobre Charles Taylor. Luego de alguna manera entré en la tradición de la teoría crítica³ con su empeño por superar las divisiones disciplinarias y hacer una especie de teoría social que una a la filosofía, la psicología, las ciencias políticas y la sociología.

DM: ¿Qué fue lo más importante para ti de Taylor que te permitió continuar tu trabajo, tu camino?

HR: Creo que comienza con los aspectos metodológicos correctos: esta autointerpretación de la que habla me pareció muy importante, el énfasis sobre cómo nos entendemos a nosotros mismos. Pero luego eso abrió el camino a, por ejemplo, el concepto de Taylor de evaluación fuerte [*strong evaluation*], la idea de que tenemos un sentido –no siempre articulado, a menudo es implícito y aprendido de un modo práctico– de cuál es el punto de vivir, de qué se trata la vida y cuáles son las cosas más importantes, bajo el entendido de que diferentes culturas, tiempos históricos y segmentos de la sociedad evalúan las cosas de distintas maneras. Y es muy interesante reconstruir estos caminos implícitos a través de un estudio de la historia y de la cultura, pero también a través de la vida cotidiana. En este sentido me

³ Se refiere a la Escuela de Frankfurt que ha reunido en su seno, desde los años veinte del siglo pasado, a intelectuales como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas y Axel Honneth, entre otros.

gusta mucho el estilo de Taylor, ya que él trata de dar la mejor explicación posible de lo que está estudiando –algo que llama el *best account principle*– pero aprovechando todas las fuentes disponibles, incluido el estudio de la literatura, por ejemplo. Por lo tanto, de alguna manera encuentra una articulación compleja de nuestro mapa moral, de nuestro horizonte y de nuestra autocomprensión.

DM: Y Taylor, como sabemos, en su libro *Las fuentes del yo* elabora una imagen muy compleja y rica de la identidad moderna y de la sociedad moderna en general, el fenómeno número uno al que se han abocado a estudiar las ciencias sociales. ¿estarías de acuerdo con esto último?

HR: Estoy de acuerdo, particularmente con respecto a la sociología.

DM: Quiero ir en esa dirección y escuchar tu opinión sobre la modernidad, pero tal vez debería contextualizar en esta entrevista, haciendo el siguiendo rodeo: si tomamos a Marx, él pone todo el énfasis sobre los procesos productivos, por lo que para él la modernidad se equipara con una domesticación o control de la naturaleza, incluso uno podría decir con un proceso de mercantilización. Recurriendo a otro clásico de la sociología, Weber, diríamos que él pensaba en la modernidad como un proceso de racionalización, tal como se podría ver en la ciencia moderna, en la difusión de una razón instrumental, en procesos de secularización y de burocratización. Simmel habla de una cultura más individualista que caracterizaría a la modernidad y para Durkheim la modernidad podría entenderse como un intenso proceso de división del trabajo y diferenciación funcional de las esferas. ¿Cuál es tu opinión particular sobre la modernidad y qué compartes con estos diagnósticos clásicos?

HR: Creo que todos levantan, por supuesto, puntos muy importantes. No creo que ninguno de esos grandes padres fundadores de la sociología haya cometido grandes errores o algo así. Cuando hago cursos de introducción a la teoría social, realmente me entusiasmo con todos ellos, ya que todos captaron

algo correctamente. Yo trato de ver cómo confluyen esos diagnósticos, cuál es el núcleo detrás de los procesos de racionalización, individualización, diferenciación funcional y domesticación, cuál es el denominador común. Así es como llegué a mi propia definición de la aceleración⁴. La idea era que lo que combina estas diferentes líneas de pensamiento y análisis de la sociedad moderna es que de alguna manera cambia la estructura del tiempo, las estructuras temporales de la sociedad moderna. O quizás también podría explicar el punto de manera diferente diciendo que lo que se le escapó a la sociología y a las teorías sociales de la modernidad fue exactamente esta dimensión temporal. Cuando uno dirige la mirada hacia la segunda generación de sociólogos, como Parsons, Luhmann o Habermas, entonces realmente piensas que modernización equivale simplemente a racionalización o diferenciación, por ejemplo. Pero creo que los primeros pensadores intuían algo que yo llamaría ahora dinamización del mundo, y que es bastante obvio en Marx y Engels en su famoso *Manifiesto comunista*. Cuando lo lees, descubres que realmente es una teoría sobre cómo se pone el mundo en movimiento a través de la lógica del capital y la reproducción del capital. Ellos dicen que la burguesía es impulsada en toda la tierra a recrear esta sociedad una y otra vez hasta que “todo lo que es sólido se desvanece en el aire”. Luego, la ética protestante que estudia Max Weber en realidad no se trata solo de una ética de ahorrar dinero, sino que también es una ética del tiempo. No pierdas tiempo, citando a Benjamín Franklin que recuerda que “el tiempo es dinero” y también a Richard Baxter diciendo que perder el tiempo es el pecado más mortal para los protestantes, ¿verdad?

DM: Te refieres a esta disciplina y modo de organización del tiempo típicamente moderna inspirada en una ética puritana, religiosa...

HR: Exactamente. Lo cotidiano, el ascetismo de la vida cotidiana es no perder el tiempo, quiero decir, no permanecer en la cama por mucho tiempo

⁴ Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Suhrkamp, 2005). Editado en inglés bajo el título *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* (Columbia University Press, 2015).

y trabajar duro. Y cuando Simmel estudia la vida metropolitana –y en realidad esta fue mi experiencia en Londres cuando estuve allí– dice que el corazón de esta vida metropolitana es el nerviosismo de ella y el hecho de que aumenta enormemente el número de estimulaciones. Luego intenté analizar la temporalidad de la modernidad y afirmé que la modernidad tiene que ver con acelerar la vida pero también con acelerar el mundo: está literalmente poniendo al mundo en movimiento. Me encanta esta hipótesis de que ciertos extraterrestres nos podrían visitar aquí y al mirarnos desde el siglo XVIII en adelante observarían claramente la dinamización del mundo con los barcos de vapor, los ferrocarriles, los autos, las bicicletas en la calle, el metro y los aviones. Mientras estamos hablando aquí, hay dos millones de personas en el aire, y luego están los flujos de capital, de ideas y de imágenes. Así que la modernidad está poniendo al mundo en movimiento pero queda abierta la pregunta de qué está impulsando esto, por lo que busqué mi propia definición de modernidad. Una sociedad es moderna cuando su modo de estabilización es dinámico⁵, es decir, cuando necesita constantemente crecimiento económico, aceleración tecnológica e innovación cultural solo para mantener su estructura institucional. Nos vemos obligados a seguir propulsando la dinamización solamente para preservar el sistema económico, pero también el sistema de bienestar social, etcétera.

DM: ¿Cuál es la diferencia entre la tesis de aceleración *per se* y esta segunda tesis de la estabilización dinámica de las sociedades modernas?

HR: Creo que hay una conexión clara. Cuando escribí el libro de aceleración me pregunté ¿puedo realmente medir la velocidad de la sociedad? y mi respuesta fue que sí, porque existen tres dimensiones: la aceleración tecnológica

⁵ La noción de estabilización dinámica aparece fugazmente en la obra recién citada cuando discute las causas del fenómeno de la aceleración (p. 187) y lo hace en el sentido en que este concepto aparece definido en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. Pero solo comienza a desarrollar todas las implicancias de la estabilización dinámica en diálogo con sus colegas Stephan Lessenich y Klaus Dörre (*Soziologie-Kapitalismus-Kritik. Eine Debatte*, Suhrkamp, 2009) en el contexto del Kolleg Postwachstumsgesellschaften de Jena y, sobre todo, en los trabajos posteriores de Rosa.

(de la producción, el transporte y las comunicaciones), la aceleración de las tasas de cambio mismas (la aceleración del cambio social, el mundo nunca permanece igual) y la aceleración del ritmo de vida (intentas hacer más cosas por unidad de tiempo). Así que traté de analizar esto y también sus consecuencias sobre las identidades individuales y sobre la política y la perspectivas de la democracia. Luego me volví a preguntar ¿qué impulsa todo esto? Me di cuenta de que no se trata tanto de que queramos crecer y acelerar, sino de que debemos hacerlo para mantener nuestro *statu quo*. Este fue un descubrimiento posterior y lo llamé estabilización dinámica: no es un deseo el que nos impulsa, sino una necesidad de seguir corriendo solo para permanecer donde estamos. En un nivel macro, un país como Chile o Alemania necesita crecimiento económico y esto se logra a través de una innovación permanente, una educación continua y todo lo demás.

DM: Y al parecer no existiría una alternativa frente a este escenario...

HR: Esa es la idea de TINA⁶ de la sociedad moderna, y es estructuralmente muy parecido a una jaula de hierro, donde cedés tus derechos...

DM: Tú das esta imagen que es tan gráfica de alguien intentando escalar una pendiente resbaladiza: intenta escalar pero la pendiente lo hace resbalar y deslizarse hacia abajo, de modo que si no sigue moviéndose, caerá en ese mismo momento.

HR: Es por eso que lo llamo estabilización dinámica, una especie de frenético punto muerto: tienes que correr cada vez más rápido para permanecer en tu lugar. Y lo encuentro muy singular y un poco loco, irracional.

⁶ Es un acrónimo que en inglés significa *There is no alternative* (no hay alternativa) y que se hizo popular en los años ochenta como eslogan político atribuido a la primera ministra británica Margaret Thatcher para enfatizar los beneficios y en cierto sentido la inevitabilidad de la economía de mercado y de las tendencias globalizantes en marcha a fines de siglo XX.

DM: ¿Qué hay detrás?, ¿por qué la sociedad moderna comenzó a operar bajo esta lógica? ¿hay factores culturales, estructurales?

HR: He ahí el punto. Desde un punto de vista, te lo puedes responder con Marx, diciendo que es solo la lógica de la acumulación del capital, la lógica dinero-mercancía-dinero' (D-M-D') que mantiene el sistema en marcha, y que sugiere que la actividad económica solo tiene lugar si hay una promesa de realizar el D', es decir, alguna forma de ganancia o aumento en dinero. Pero realmente es mi convicción, algo que tomé de Taylor, de que nunca se trata solo de la producción sino que también de la autointerpretación cultural. No son los sistemas los que producen innovación o aceleración o que logran crecimiento, sino que somos nosotros, los sujetos humanos, por lo que algo debe estar impulsándonos culturalmente, debe haber una promesa detrás de todo esto, y también los miedos podrían estar conectados. Por ejemplo, nos impulsa el miedo o el temor de perder nuestros trabajos, de perder nuestro lugar en el mundo y nuestros ingresos y todo lo que tenemos si es que no corremos. Pero estoy de acuerdo con Taylor nuevamente, quien diría que ninguna cultura, ninguna formación social como yo lo llamo, puede sobrevivir a largo plazo si no hay también algún tipo de promesa. Boltanski y Chiapello afirmarían algo parecido⁷.

DM: ¿Una narrativa dirías tú también?

HR: Una narrativa, sí, los relatos son importantes, pero trato de llegar a esto de la promesa, que me parece que se resume en la pregunta ¿cuál es la idea de la vida buena que esencialmente nos impulsa? Entonces, estamos motivados, por un lado, por el miedo a perder en la competencia, pero, por otro, nos

⁷ Conviene recordar que ya en el trabajo sobre aceleración social publicado originalmente en 2005, Rosa le dedica una sección completa (capítulo 5, sección 2) a discutir el motor cultural de las dinámicas aceleradas de la sociedad moderna, al postular la aceleración y multiplicación de las experiencias vitales de las personas como remplazo secular de la idea de una vida eterna, como la promesa y respuesta auténticamente moderna frente al problema de la finitud humana.

mueve lo que llamo el enfoque triple A de la vida buena⁸. Es esta promesa que hará que el mundo esté disponible, accesible y alcanzable [*available, accessible, attainable*], y creo que lo ves en el nivel macro al igual que en el nivel micro. Eso es lo que impulsa a la ciencia. Queremos saber qué hay en el espacio mediante el uso de satélites y cohetes; queremos ver cómo se ve realmente la materia por dentro, por lo que desarrollamos microscopios para analizarla; y queremos ver cómo funcionan nuestros órganos y el cuerpo, así que lo investigamos y permanentemente desarrollamos instrumentos para saber más, para ver más, para llegar más profundo. La tecnología también hace que el mundo esté disponible; esto se hace patente con la tecnología del transporte, comenzando con la bicicleta. Cuando te consigues una bicicleta, el horizonte de lo que está disponible o accesible o alcanzable para ti aumenta; y luego aumenta aún más con un automóvil y más con un avión. Esto es lo que nos impulsa, nos impulsa hasta crear el teléfono inteligente, porque si tienes un teléfono inteligente, todos los conocimientos del mundo, si se han digitalizado, están a solo un clic, todos tus amigos están a tan solo un clic, y toda la música que quieres escuchar, siempre a un solo clic. Y esto es hacer que el mundo esté disponible, accesible, alcanzable y creo que esto es muy poderoso. Y la motivación que incluso explica por qué el dinero podría ser tan importante, por ejemplo, en la famosa pregunta de Simmel de ¿por qué el dinero es tan atractivo?, se responde desde aquí: porque si tienes mucho dinero, entonces tienes el mundo disponible, puedes permitirte ir a lugares, comprarte un departamento o incluso ir a esquiar en helicóptero. Entonces se debe entender esto para comprender cómo funciona el sistema en su totalidad. Y creo que en el siglo XVIII ocurre este movimiento mundial: las instituciones se mueven cuando la economía se convierte en capitalista, pero también lo ves en el gesto de la ciencia de intentar permanentemente empujar la frontera de lo cognoscible, e incluso en las artes, en tanto que el arte ya no es mimético o fiel a la naturaleza, sino que el logro en el arte es la innovación, ir más allá de lo que otros crearon antes. Así que creo que alrededor del siglo XVIII se produjo este cambio en

⁸ Hartmut Rosa, "Available, accessible, attainable. The mindset of growth and the resonance conception of the good life" (Rosa y Henning, eds., *The Good Life Beyond Growth, New Perspectives*, Routledge, 2017).

la estructura de la sociedad moderna, desde una especie de estabilización adaptativa o protectora, donde solo intentas mantener lo que tienes, hacia un tipo de estabilización dinámica, según la cual solo te estabilizas, incluso en la política, vía el aumento permanente. Los políticos tienen que prometer crear más empleos y otras cosas y tienen que ser reelegidos cada cuatro o cinco años aproximadamente. Esto es estabilización dinámica. Este cambio estructural y el cambio en el plano cultural hacia la concepción triple A de la vida buena se refuerzan mutuamente.

DM: Y entiendo que tu dirías que todo esto lleva a diversas formas de alienación⁹. Quizás podríamos hablar ahora un poco más sobre cuáles son las consecuencias de esta sociedad moderna y acelerada en términos de las nuevas patologías que podemos ver en el mundo y que se han convertido en pandemias, como el síndrome del *burnout* y muchos otros problemas psicológicos también. ¿Ves una conexión entre tu diagnóstico de modernidad y estas nuevas patologías o formas de malestar social?

HR: Sí, claramente. Realmente creo que este programa moderno está en grave crisis o, dicho de otra manera, que necesariamente conduce a una serie de crisis. Y de nuevo, cuando observas los problemas patológicos, puedes verlo desde un lado estructural o desde un lado cultural. Una de mis hipótesis es que esta lógica de la estabilización dinámica crea problemas de desincronización, como los llamo, porque no puedes dinamizar todas las partes del mundo; por lo que realmente creo que la crisis ecológica, por ejemplo, es esencialmente una crisis de desincronización: la naturaleza es

⁹ Solo en la conclusión de su estudio sobre aceleración social de 2005 Rosa toca el problema de la alienación como resultado de lo que denomina una condición de paralización frenética [*rasender Stillstand*] y de las posibilidades que esta investigación ofrece para una nueva crítica de la alienación. Pero no desarrolla el tema. Un tratamiento más pormenorizado del problema de la alienación aparece en la tercera parte del ensayo *Alienation and Acceleration* (SNU Press, 2010) –también editado en español bajo el título *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (Katz, 2016)– y más profundamente en la tercera parte, sección V, del libro *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung* (Suhkamp, 2012).

demasiado lenta para nosotros, o dicho de otro modo, extraemos materias primas a un ritmo que es demasiado alto para que vuelva a crecer. Cortamos el bosque, pescamos los océanos y contaminamos el aire a un ritmo demasiado alto. Incluso lo que llamamos calentamiento global es, literalmente, una especie de aceleración de la atmósfera, pero produce desincronización con respecto a la ecósfera que se encuentra más abajo. Las partículas se mueven más rápido y todo como resultado de la energía física que necesitamos para mantener la estabilización dinámica.

DM: Al parecer no solo los seres humanos se aceleran...

HR: Tal cual, eso es exactamente lo que quiero decir. Calentar la atmósfera hace que las moléculas se muevan más rápido y esto es una consecuencia de que la velocidad social es demasiado alta para los fenómenos climáticos. Por lo tanto hay desincronización. Creo que esto también se ve en otros niveles, por ejemplo, en la democracia; ella es demasiado lenta para la velocidad del desarrollo económico y el cambio tecnológico e incluso para la velocidad del intercambio en los medios de comunicación. La idea es que siempre tienes que tener respuestas y soluciones rápidas a los problemas: esto lo dicen los políticos y los medios de comunicación. Pero la democracia es un proceso que consume tiempo. La democracia no se trata simplemente de tomar una decisión, esto me parece realmente importante; ella solo vive –y esta es una idea que encontrarás en Habermas– si existe algún tipo de formación de opinión pública. Por el contrario, lo que muy a menudo hacemos en este momento son encuestas; incluso los políticos lo hacen cuando preguntan por las convicciones de la gente y luego tratan de elaborar políticas que sean exitosas y populares en algún área, pero esto es solo agregar opiniones privadas. La democracia es la idea de formular diferentes posiciones, visiones y actitudes, para lo cual entras en un proceso de deliberación y negociación que transforma los puntos de vista y las posiciones originales para alcanzar alguna forma de configuración colectiva del mundo. Y esto toma mucho tiempo. Mi diagnóstico consiste en lo que llamo *la patología del tiempo político*, a saber, que la democracia requiere más tiempo si el

mundo es complejo y si la sociedad es plural (vale decir, menos convencional y tradicionalista), mientras que los políticos disponen de menos tiempo precisamente debido a que hay más decisiones que tomar y que estas decisiones tienen que renovarse todo el tiempo en tanto que el mundo cambia rápidamente y es muy complejo. Este es el reverso estructural, la desincronización. Sin embargo también existe un tipo de patología cultural: queremos hacer que el mundo esté disponible, accesible, alcanzable, pero parece que mientras intentamos hacer esto y realmente conseguimos tener acceso a muchas cosas, de alguna manera estas cosas se vuelven frías, grises o silenciosas y las perdemos. Creo que la modernidad en el aspecto cultural se caracteriza por un miedo profundo, un miedo existencial que recorre la vida moderna, y es que podemos perder el mundo. Así pues, por un lado la idea es realmente agarrarlo, asirlo, apropiarlo, pero las experiencias de este proceso de apropiación en realidad pueden conducir en muchos casos a la alienación; lo entendemos, lo tenemos, lo controlamos, pero el mundo deja de hablarnos. Esta intuición se verifica en la concepción de alienación de Jean Jacques Rousseau, según la cual todo el progreso de la civilización, incluido el avance tecnológico, conduciría a un estado de cosas en el que perdemos nuestro sentido de la naturaleza —frente a nuestra propia naturaleza y frente a los demás—; pero también lo ves en Marx, por supuesto, cuando afirma que estamos alienados del proceso de trabajo, del producto del trabajo, pero también de la naturaleza, de otros y finalmente de nosotros mismos. Luego está el diagnóstico en Max Weber sobre el desencantamiento del mundo como el reverso de la racionalización y lo vuelves a encontrar en Simmel cuando habla de esta actitud *blasé* hacia el mundo, donde te vuelves totalmente apático y ya nada realmente te impresiona o te conmueve, donde nada de lo que está pasando alrededor tuyo te toca.

DM: Se trata de una paradoja, ¿no es cierto? Todos estos procesos modernos han hecho, como tú dices, que el mundo esté disponible para nosotros. Con razón decimos que hoy podemos apropiarnos de muchas más cosas que hace doscientos años; por ejemplo, tengo toda la música disponible en mi teléfono inteligente y en general tengo acceso a una inmensa serie

de productos; y sin embargo experimentamos alienación. Entonces, ¿qué tipo de apropiación es la que estamos perdiendo mientras ganamos todo lo demás?

HR: Creo que ese es el desafío filosófico y cultural. Cuando miras la política actual, hay tanta rabia e incluso odio y resentimiento en todo el mundo. Muy a menudo este resentimiento o esta ira tiene razones económicas muy claras, como cuando hay pobreza, falta de respeto o desigualdades. Pero curiosamente es en países y culturas muy ricas, las que realmente se benefician mucho de las desigualdades globales como Estados Unidos o Alemania, donde encuentras mucha ira en las calles. Las personas que votaron por Trump no eran las más pobres de Estados Unidos, y ciertamente no las más pobres del mundo; este fenómeno fue impulsado por la clase media. Entonces estoy de acuerdo con Hans Blumenberg quien dice que surge una decepción con la vida cuando ella no cumple su promesa y que, por lo tanto, tenemos que preguntarnos bien cuál era la promesa, qué era lo que esperábamos que la vida nos diera y no nos da. Mucha gente tiene la enorme pantalla de televisión y quizás incluso la casa y el auto, pero aun así están furiosos. Y dirigen la ira hacia el lugar equivocado. Por ejemplo, se sienten alienados y piensan que los extranjeros, los migrantes y los refugiados son los responsables, esto lo ves muy fuertemente en Alemania. Quizás particularmente en lugares donde no hay muchos extranjeros es donde la gente piensa que la razón de su frustración son los extranjeros. Yo creo que están alienados, pero no por los extranjeros. ¿Entonces qué está pasando? Este es el desafío filosófico y cultural. Hay una línea de pensamiento interesante que viene de Max Scheler y luego de Herbert Marcuse, que dice que el reverso de la lógica de la estabilización dinámica y de la lógica de la triple A es convertir el mundo en un campo de puntos de agresión; que todo lo que nos sale al encuentro en nuestras vidas cotidianas se transforma en focos de agresión: quiero tener esto, necesito comprar esto, necesito controlar esto, quiero ir allí. En los llamados países desarrollados o medio desarrollados, las personas de clase media tienen una larga lista de tareas pendientes, que en verdad es una serie de puntos de agresión: tienes que hacer esto para

adquirir aquello, necesito comprar esto para reparar esto otro, y así. Pero en esta forma de relacionarnos con el mundo perdemos algo. Adorno diría que perdemos la posibilidad de experiencias y encuentros reales. Hannah Arendt diría que perdemos el mundo en tanto perdemos la capacidad de remodelarlo, por ejemplo, a través de la acción política. Para mi la pregunta era ¿qué es lo opuesto a la alienación?, ¿cuál es la naturaleza de la alienación? Probablemente tengamos que empezar allí y creo que el agotamiento o *burnout* es un estado de alienación; de hecho, los médicos, los psiquiatras y los psicólogos están totalmente de acuerdo con eso.

DM: Yo sé que tú te reúnes con muchos psicólogos y psiquiatras en Alemania y buscas su colaboración.

HR: Estamos involucrados en proyectos conjuntos, me reúno con muchos de ellos y me parece interesante. Los sociólogos son siempre un poco escépticos. Cuando mencionas el síndrome de desgaste profesional, dicen: 'Ah, pero si es un artefacto de diagnóstico'.

DM: Y probablemente piensen que no sería un tema suficientemente sociológico...

HR: Sí, exactamente. Y dirían quizás también que es un problema demasiado individualista o algo así. Pero los psicólogos y los psiquiatras incluso están de acuerdo en que hay nuevas formas de patologías, como cuando estás con una depresión o agotamiento y experimentas el mundo como algo que está totalmente desconectado de ti. La gente con síndrome de desgaste o agotamiento puede decir que tiene muchas cosas disponibles, alcanzables y accesibles: tengo mucho dinero, una gran casa y un buen trabajo, pero no significan nada, no me siento conmovido, es como si el mundo estuviera helado, silencioso, gris y frío. Y dentro de mí siento lo mismo: ya no me siento más, no puedo oírme, estoy congelado, estoy muerto. Este es el problema de la alienación: no hay un hilo vibrante entre mi interior y el exterior. Y yo estaba buscando lo opuesto a esto, ¿cómo describiría un estado del ser

o un estado de la experiencia que no esté enajenado? Y así es como llegué a mi idea de resonancia¹⁰, que tiene que ver con ese tipo de apropiación por el cual tú preguntabas anteriormente. ¿Verdad?

DM: Sí, exactamente. ¿Podrías dar ejemplos?

HR: En realidad la música es un gran ejemplo. Pongamos por caso que tienes Spotify u otras formas de servicios de transmisión con nueve millones de títulos a tu disposición y navegas a través de ellos y piensas “sí, esto es genial, pero no me habla, no me toca”. De hecho creo que debe haber una relación inversa en esto: cuanto más haya allá afuera, en mayor medida todo me parece igual de plano. Entonces, ¿qué buscamos cuando vamos al encuentro de experiencias reales con la música? Todos hemos experimentado aquellos momentos, por ejemplo, cuando sientes que realmente te conectas y eso significa que algo te toca o afecta, como si algo me estuviera penetrando o rompiendo una armadura que llevo puesta; y luego ves que nuestros ojos se iluminan o brillan y en algunas ocasiones pueden aparecer incluso lágrimas en los ojos, lo que es solo una señal de que algo me tocó. Pero eso no es todo, ¿verdad?, porque cuando tienes una experiencia de ese tipo, tú luego intentas responderla. El término emoción es bueno para describir esto porque viene del latín *emovere*, mover hacia fuera. Así pues primero te abres a la persona o cosa que te toca o conmueve y luego tratas de responder y de llegar hasta el otro, como en un diálogo. Y es lo mismo con la música. Comienzas a apropiarte de una manera activa de ella, aplaudiendo o siguiendo el ritmo y cuando la música se detiene escuchas cómo continúa cantando dentro de ti, ¿cierto?, cantas: por lo tanto le respondes a la música, y de este modo sentimos la autoeficacia, me siento vivo, como diría Bruno Latour. Es en los momentos en que nos sentimos vivos cuando sentimos que algo nos llama —puede ser música, puede ser una idea, puede ser una persona con la que hables, un niño en la calle o un paisaje natural—, llamado al que

¹⁰ Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Suhrkamp, 2016), editado en inglés como *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World* (Polity Press, 2019).

respondemos. Y al conectarnos de una manera particularmente intensa, esta experiencia nos transforma. La gente dice que después de las experiencias de resonancia ya no es la misma: puede ser una pequeña transformación, como sentirse bien, o algo más profundo. En este último caso la persona diría que después de esta experiencia se convirtió en una persona diferente. Estos son los tres elementos en mi teoría de la resonancia: el primero es el afecto, el segundo es la autoeficacia o la emoción y el tercero es la transformación, puesto que no permaneces igual.

DM: ¿Cómo se vincula esta teoría de la resonancia con tu diagnóstico de la modernidad?

HR: Aquí es donde mi diagnóstico de la modernidad tiene su punto cúlmine, por decirlo así. Los momentos de resonancia son precisamente aquellos en que buscamos y conseguimos estar en resonancia con el mundo, es decir, ser capaces de ser tocados y lograr autoeficacia. Y así es como Marx describe el trabajo; para él trabajando es cuando te puedes sentir autoeficaz, porque al moldear el exterior también moldeas el interior.

DM: Esta concepción del trabajo pareciera corresponder a una noción romántica-expresivista, al menos esto es lo que diría Charles Taylor.

HR: Es expresivo, estoy de acuerdo, pero también tiene estos otros elementos. Quiero decir, el lado expresivo es salir hacia afuera, el factor emocional, pero esto finalmente también significa algo para ti. Cuando la experiencia es significativa se transforman ambos lados, el afuera y el adentro. Por esto me he alejado un poco de la teoría de la identidad. Mi trabajo o acción que despliego no solo es expresivo de mí, sino que mientras trabajo en algo, por ejemplo, mientras escribo el libro sobre resonancia, me convierto en una persona diferente, así que cambio bastante respecto de la persona que era antes de emprender este trabajo. Pero no existe la posibilidad de controlar estos procesos. No puedes asegurarte de obtener una resonancia con la música, ¿verdad? Podrías tocar tu música favorita y no pasarte nada...

DM: ...particularmente cuando se fuerza la experiencia: quieres obtener un cierto beneficio de una cosa y no lo logras.

HR: Eso es absolutamente correcto. O dices “estoy de mal humor, tengo que poner mi música favorita” y entonces puedes estar bastante seguro de que no servirá. Además, cuando las expectativas son demasiado altas, como cuando pagas mucho dinero para ver a tu estrella favorita, o su mejor concierto, es muy probable que no pase nada. Aunque podrías intentar convencerte después de que a pesar de todo valió la pena.

DM: Uno puede ver el punto perfectamente bien sobre la base de lo que has expuesto anteriormente. Porque si el capitalismo y la sociedad moderna se basan en una lógica de acción estratégica, la única forma de romper esta lógica pareciera ser mediante una experiencia que no pueda ser inducida estratégicamente. Una experiencia que simplemente emerja en mí en un determinado momento.

HR: Ese es el punto. Es por eso que creo que la lógica moderna de optimización y de aumento constante, así como la lógica de hacer las cosas disponibles en todo momento, de completo control sobre el mundo, van en contra de estos momentos de inseguridad o impredecibilidad, como podríamos llamarlos¹¹. Pero también hay que contemplar este otro aspecto del fenómeno: cuando ocurre una experiencia de resonancia con lo que sea, por ejemplo, en un diálogo humano, es imposible saber de antemano o predecir en qué consistirá la transformación; puedes predecir que cambiarás, porque esa es la naturaleza de la resonancia, pero no puedes predecir de qué manera el encuentro o la experiencia te cambiará. Sobre nada de esto tienes control y la resonancia solo se produce con lo que es diferente a mí. La diferencia

¹¹ En su libro más reciente, Rosa ahonda en la experiencia que suscita en todo ser humano el encuentro con los imponderables de la vida, con aquellas situaciones que se escapan a su control y capacidad de planificación, yendo contra del deseo típicamente moderno de hacer el mundo disponible [*verfügbar*]. Cf. Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit* (Residenz Verlag, 2018).

aquí es crucial, por eso creo que ahora he ido más allá del pensamiento identitario. Todas estas experiencia en realidad se han vuelto demasiado arriesgadas en nuestro mundo moderno tardío. Estamos en esta pendiente descendente y tenemos que correr como locos; no podemos permitirnos ser tocados por algo frente a lo cual no sabemos cuál va a ser el resultado; no podemos permitirnos no saber dónde algo sucede y en qué dirección te transforma. Y el tiempo es importante aquí, porque cuando tienes poco tiempo y debes llegar apurado al aeropuerto porque tu avión se va es muy probable que no tengas resonancia con nada. Es demasiado arriesgado. Estar en una disposición abierta a la resonancia significa hacernos vulnerables y creo que no nos permitimos –por buenas y entendibles razones– ser vulnerables en este sentido, pero esto crea alienación y frustración.

DM: Me interesa también hablar sobre las consecuencias que esta concepción de la resonancia podría tener para pensar la política y la forma en que nos estamos tratando las personas en la esfera pública. Gran parte de la política actual pareciera desplegarse en una serie de conflictos y especialmente en la izquierda existe una concepción bien conocida de que la política no puede sino consistir en una lucha por la hegemonía.

HR: Realmente creo que tiene consecuencias políticas directas, pero es importante para mí decir primero que esta idea de resonancia no es una especie de lujo. No es que una vez satisfechas todas las necesidades básicas, puedas preocuparte por la resonancia. Pienso que los seres humanos nos formamos a través de procesos de resonancia como cuando miras cómo los bebés interactúan con la madre, el padre u otras personas significativas. Por eso creo que se trata de una herramienta que podemos usar para transformar la sociedad, también políticamente. Pero es importante entender –y esto es algo que tomo de la primera generación de los teóricos críticos– que estamos hablando de una forma diferente de estar en el mundo. Esto es lo que Adorno y Marcuse intentan decir todo el tiempo y considero que fue su mayor aporte. Ellos dijeron que algo anda mal con la manera en que vivimos en él; es decir, no solo algo anda mal con la forma en que las

instituciones se configuran o con el modo en que se producen los bienes, sino con la forma que tenemos de acercarnos al mundo. Marcuse dice en *Eros y civilización* que esta actitud moderna tiene algo de prometeico, me refiero a la idea de que en su encuentro con el mundo el sujeto siente la necesidad de controlarlo, moldearlo, aumentarlo y así sucesivamente; y en contraposición a esto, propone la idea de una relación erótica con el mundo como tal, con el trabajo y con la naturaleza. Adorno por su parte propone esta idea algo vaga de una forma mimética de estar en el mundo, en lugar del control instrumental y de la razón instrumental. Y ambos tuvieron la gran angustia de que pudiéramos perder este modo alternativo de consciencia y de ser. Por mi parte, la resonancia no proporciona un conjunto completo de instituciones, ni una especie de modelo para un mundo resonante, sino la intuición de lo que podría significar ser y estar en un modo resonante.

DM: ¿Y cómo podría enfrentarse la política de una manera diferente a partir de esta experiencia de estar resonantemente situado en el mundo?

HR: Si nos dirigimos a la cuestión más específica de la política democrática, hay que darse cuenta de que la democracia moderna vive de múltiples promesas de resonancia. Me explico. En tiempos premodernos existía esta noción –estudiada por Taylor y Lovejoy– de la gran cadena de los seres; los seres humanos se imaginaban parte de una especie de orden coherente y jerárquico, tal vez de la creación de Dios, donde tenían que ocupar un determinado lugar y cumplir una determinada función. O se puede también recurrir a la idea de que hay un tipo de orden natural del cual eres parte. Pero para nosotros los modernos, el mundo histórico es contingente –creo que Foucault tiene toda la razón en esto–, es el resultado de innumerables luchas históricas, contingencias, accidentes y relaciones de poder. Entonces, el mundo social en el que vivimos es contingente y puedo sentir que me limita u oprime de muchas maneras. Y ahora la única forma de reapropiarse del mundo en este nuevo contexto, de tener una especie de conexión resonante con este mundo, es la democracia. La democracia en mi opinión es el poder que se le otorga a una voz para que pueda hablar y hacerse escuchar. Así,

las instituciones bajo las que vives no se presentan solo como instituciones hostiles o indiferentes, sino que puedes acercarte y conectar con ellas; por su lado esas instituciones (el gobierno y otras) me ven, me escuchan y me responden, y de este modo siento autoeficacia. Estoy formando parcialmente el mundo y el mundo me está respondiendo, y este es un proceso continuo. En una sociedad democrática, el ciudadano tiene una voz pero también tiene oídos: soy capaz de articular mi posición pero esto no tendría sentido sin escuchar a los otros con los que me encuentro y que probablemente tendrán intereses y posiciones muy diferentes a la mía. Y este ha de ser un proceso de resonancia: escucha, respuesta y transformación. Los ciudadanos entramos en una especie de diálogo mediante el cual nos transformamos de una manera que hace posible salir de él con una configuración colectiva del bien común. Y realmente creo que este proceso de la política solo funciona si se acepta que el corazón de la política no es la lucha ni el conflicto, sino la idea de una conformación colectiva de la sociedad, pero para esto se necesita algo así como la idea de un bien común. Y me parece que tanto en la teoría política como en la práctica política hemos olvidado esto. En su lugar prevalece la idea de que en política te encuentras con enemigos que debes conquistar y que en realidad necesitas silenciarlos. Esto lo ves en la forma cómo se realizan los debates políticos, lo ves en los programas de entrevistas; si estuviéramos aquí en un programa de entrevistas, ciertamente no podría conmovirme por lo que dices.

DM: Te refieres a las entrevistas y programas televisivos de tipo político donde lo que se espera es el debate duro.

HR: Sí. El mundo se convierte en un campo de puntos de agresión. Te espero para que cometas un pequeño error y luego te liquido. Es una lucha retórica. Y si como político me siento tocado por algo que el contrincante expone y al final digo, “sí, creo que tenías razón”, estoy muerto. Pero es lo mismo que se espera del debate parlamentario: no te sientas conmovido por los demás, no cambies en un proceso colectivo, insiste en impulsar tus intereses; luego esto continúa en las calles, donde hay manifestaciones:

quieres que tu voz sea escuchada —lo que es algo bueno—, pero ciertamente no quieres escuchar a los demás, sino más bien quieres que permanezcan en silencio. Yo creo que esto es malo y lo que me parece más frustrante es que la teoría política de la izquierda se haya dejado conquistar por esta manera de ver la política. Ya sabes, gente como Chantal Mouffe, Ernesto Laclau y muchos otros. Para ellos el núcleo de lo político es el conflicto y la lucha, lo que termina propugnando una idea muy cínica sobre el bien común. Afirmar que tus intereses van en dirección del bien común, cuando en verdad se está usando la idea del bien común estratégicamente para avanzar tus propios intereses, creo que es una idea incoherente y muy mala puesto que mata la promesa de una esfera pública resonante. Por cierto, mi concepción resonante de la democracia es de corte republicana¹².

DM: ¿En el sentido de una Hannah Arendt?

HR: Sí.

DM: ¿Crees que los movimientos políticos que estamos presenciando actualmente como los movimientos conservadores nacionalistas en Brasil con Bolsonaro o las mismas políticas identitarias de las izquierdas serían expresiones de una situación más general y transversal que se podría identificar en el mundo de hoy?

HR: Sí, definitivamente. Realmente creo que se pueden ver procesos similares a escala mundial en China, Turquía, Rusia, América Latina, los Estados Unidos y Europa, que son claros: expresiones de frustración política que para mí son manifestaciones de alienación. La gente tiene el fuerte sentimiento o experiencia de que no se les escucha, de que no son vistos, que no son autoeficaces en la formación de las sociedades de las cuales forman parte.

¹² Recientemente apareció en alemán un libro de debate sobre los problemas de la democracia actual, en donde Rosa expone su punto de vista con mayor precisión. Cf. Hanna Ketterer y Karina Becker (eds.), *Was stimmt nicht mit der Demokratie?: Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa* (Suhrkamp, 2019).

Se podría decir que la culpa la tiene el capital, pero yo diría que el sujeto real que está operando es la lógica de la estabilización dinámica. Como diría Marx, el sujeto no es un ser humano, ni siquiera es una clase social, sino que es una lógica impersonal.

DM: Fuerzas que operan, por decirlo así, a espaldas de los agentes...

HR: Exactamente. Y por eso hablo de la jaula de hierro de la estabilización dinámica, la que está dando forma a nuestras vidas. Así que creo que hay buenas razones para sentir que la política democrática del día no está a la altura de la promesa de una configuración resonante de la sociedad, no nos está dando la voz que nos prometió. Pero ahora creo que las soluciones que ofrecen tanto la política de la identidad como este populismo de derecha, como yo lo llamaría, están realmente equivocadas. La resonancia comienza con escuchar a los otros que me hablan, acoger lo que me dicen mis conciudadanos como una voz significativa; el otro dice algo diferente de lo que pienso, pero podría ser significativo. Y sin embargo, por lo general, la mayoría de los populistas no quieren lidiar con ninguna otra voz. Tal vez podríamos tomar el debate de los Estados Unidos porque es bien conocido. Aquí la idea es la de acallar todas las demás voces: “no queremos a los musulmanes aquí”, “no queremos a los mexicanos u otros inmigrantes aquí”, “no queremos escuchar a Wall Street”, “no queremos escuchar al *establishment*”, se calla a la prensa, se calla a los intelectuales. No se quiere escuchar ninguna otra voz, excepto, claro, la voz de Trump. Me pareció muy revelador que Trump en su discurso de aceptación en la Convención Republicana de 2016 extendiera la mano y dijera, ‘ustedes que están olvidados en el cordón industrial –por ejemplo en Detroit– y que nadie escucha: yo soy su voz’. Lo encontré en un sentido genial porque corresponde exactamente a lo que digo, es decir, a la idea de que se te da una voz. Pero la cosa es que, por supuesto, él no dice ‘te doy voz’, sino que él dice ‘yo soy tu voz’. Y eso significa que no estamos frente a una concepción resonante de la política, porque no solo no queremos escuchar nada que resulte diferente, sino que tampoco escuchamos nuestras propias voces, en tanto nuestras voces están fusionadas en la voz del líder,

sea este Bolsonaro, Trump o el que fuera. La fusión en esta única voz del líder es probablemente la peor forma de alienación que podemos sufrir. Así que creo que la frustración política tiene orígenes explicables que están justificados –la alienación–, pero hasta ahora solo vemos malas soluciones. Creo que en la izquierda también somos un poco culpables de esta falta de soluciones, porque, como ya dije, conceptualizamos la política siempre sobre la base de la lucha y el conflicto.

DM: Cuando te escucho hablar acerca de la resonancia, pienso que de lo que estás hablando es de un cambio cultural en última instancia. Así que pensé en la educación y en cómo las escuelas, los educadores y los maestros se enfrentan a su tarea, a sabiendas que en todo el mundo existe esta presión de que los niños aprendan matemáticas y que aprendan a escribir y leer muy temprano. Es difícil no ver aquí un proceso de aceleración en curso, para no hablar ya de la competencia creciente en el aula. Me refiero al precepto de que cuanto antes aprenda ciertas habilidades, mejor encajaré probablemente en el mercado laboral. ¿Qué piensas acerca de la educación actual y las perspectivas de cambio que aquí se abren?

HR: Creo que la educación es un gran campo para ver qué tipo de cambio me gustaría ver¹³. Según las ideas actuales sobre educación, debes comenzar muy temprano a hacer todo lo que puedas por tus hijos. Particularmente las familias de las clases medias siempre tienen miedo de que sus hijos se pierdan, que de alguna manera puedan quedarse atrás. La frustración cultural proviene de la percepción de que ahora tenemos que hacer todo lo posible para que nuestros hijos no retrocedan, no pierdan lo que ya tenemos. Y para llegar allí, la idea prevalente consiste en que tenemos que optimizarlos, en particular tienen que adquirir competencias, habilidades. Y las habilidades son en realidad las herramientas con las que haces que el mundo esté disponible, alcanzable y accesible. Es el enfoque triple A.

¹³ Ver a este respecto, Hartmut Rosa y Wolfgang Endres, *Resonanzpädagogik. Wenn es im Klassenzimmer knistert* (Beltz, 2016); Hartmut Rosa, Wolfgang Endres y Jens Beljan, *Resonanz im Klassenzimmer. 48 Impulskarten zur Resonanzpädagogik* (Beltz, 2017).

Pero de este modo puedes crear un universo completamente silencioso, una relación silenciosa entre el mundo y el yo humano. Pero creo que la formación realmente se trata –y casi todos los maestros del mundo lo saben– de lograr crear una conexión entre el niño o el estudiante y un determinado segmento del mundo. Tú abres una parte del mundo de modo que empiece a hablar. Digamos por ejemplo que tienes que dar una clase de historia. Normalmente la mayoría de los niños dirían que la historia es aburrida, que está muerta, que prefieren jugar los juegos de computadora, etcétera. Pero un momento exitoso de educación o formación [*Bildung*], como los alemanes dirían, no implica adquirir una competencia como un conjunto de datos sobre la historia, sino que ocurre cuando de repente la historia comienza a hablarte, te enseña algo nuevo y el niño experimenta “oh, fue un período diferente, o un período interesante; tiene algo que ver con mi propia vida”. Es lo mismo con una clase de literatura sobre un poema; por ejemplo, puedes adquirir habilidades para interpretar un poema que te permiten decidir cuáles son la métrica y los temas. Pero la formación, la educación comienza cuando de repente este poema o esta novela o lo que sea, te habla, escuchas una voz diferente que puede tener algo que decirte. Y ocurre lo mismo incluso en las ciencias naturales; podríamos hablar de astronomía, un área sobre la que la mayoría de los niños no saben nada. Tú sabes que soy un fanático de la astronomía, y recuerdo ahora ese momento en el que vi las estrellas y alguien me explicó que se trataba de una galaxia diferente, la galaxia de Andrómeda y que la luz que vemos se envió hace dos millones de años luz, y que se pueden ver probablemente unas 100 mil millones de estrellas en este determinado campo de visión. Y de repente esto me conmovió, fue exactamente un momento de resonancia; el universo comenzó a hablarme en este sentido metafórico. Cuando enseñé sociología, los estudiantes siempre me preguntan al final de la clase, “¿tengo que saber esto para poder pasar la prueba?”, eso es habilidad, pero yo quiero que Marx y Weber les hablen a ellos. El asunto es que no tienen que aceptarlo o estar de acuerdo con ellos, sino simplemente que escuchen una voz que tiene algo interesante que decirles. Eso es educación. Y creo que tenemos que repensar el proceso educativo en este sentido.

DM: Ya que acabas de mencionar a Weber, quería terminar preguntándote algo al respecto. Tú conoces bien esta famosa charla que dio en 1917 titulada *La ciencia como vocación*, donde este clásico de la sociología dice que la ciencia no puede responder las preguntas más profundas que tenemos los seres humanos: ¿qué hemos de hacer en la vida?, ¿en qué consiste la vida buena?, y pareciera que tú cortas con esa tradición weberiana, puesto que tienes algo sustantivo que decir como sociólogo.

HR: Bueno, es una cuestión interesante y difícil. En realidad no he pensado mucho sobre esto, aunque debo decir que *La ciencia como vocación* es uno de mis textos favoritos. Creo que cuando me preguntaste cómo me convertí en un cientista social, diría que fue gracias a esa conferencia, especialmente al leer las líneas finales. Allí cita a Tolstoi y dice que como seres humanos tenemos este deseo y necesitamos una respuesta frente a la pregunta de lo que debemos hacer con nuestras vidas. Weber ciertamente dice que la ciencia no puede dar la respuesta, pero él propone la idea de que tienes que encontrar a tu *daimon*¹⁴... en realidad tienes razón, rompo un poco con él.

DM: Creo que sí, porque él es siempre muy claro al decir que los profesores universitarios, por ejemplo, no deben hablar sobre estos temas en el aula.

HR: Sí y no. Por un lado, diría que soy fiel a Weber porque la resonancia es una especie de concepción formal: no te digo que tengas que escuchar a Pink Floyd; no te digo que la religión católica es mejor que la protestante o la hinduista, o cualquier otra cosa. Entonces, ¿cuál es el contenido de la resonancia? Eso no lo digo. En realidad, ¿sabes?, creo que soy totalmente fiel a Weber. Sí, porque lo que él dice es que cada cual debe encontrar el

¹⁴ Nota del editor: Término griego referido al destino individual que tiene connotaciones religiosas. Se consideraba que el destino de cada cual era algo divino o asignado por los dioses. En ese contexto era, con frecuencia, personificado, de forma similar a lo que otras culturas percibieron como ángeles o demonios. Platón, sin embargo, en el mito de Er, de la *República*, presenta a cada cual como responsable de su destino. En el Sócrates platónico el daimón se presenta con frecuencia como una voz interior a la que escucha y obedece.

daimon que maneja los hilos de *su* vida y claro, esto es lo que yo quiero decir también: tienes que encontrar tu eje de resonancia, cuál es la pregunta que intentas responder en tu vida, aunque en realidad diría que no es una mera pregunta, sino más concretamente una serie de realidades que existen en el mundo con las que buscas vincularte. Claramente yo suscribo una ontología relacional, por lo que estoy de acuerdo con que hay diferentes caminos. Y creo que Weber tuvo una idea similar, a saber, que no puedes decir dónde encontrarás tu resonancia, tal vez ni siquiera puedas decir dónde empezar a buscar, pero que esto es lo que le da sentido a la vida, le da el punto y el propósito: la apertura del eje de resonancia, algo que es diferente del mero adquirir más y más para alcanzar un mayor horizonte de lo disponible y lo accesible.