



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY

Tesis para la defensa del título de Magíster en Ciencias Humanas
(opción *Filosofía Contemporánea*)

**Forma, materia y experiencia: Hartmut Rosa y las críticas del
valor contemporáneas**

Agustín ARANCO BAGNASCO

Directora de tesis: Ana FASCIOLI

Co-director de tesis: Martín FLEITAS GONZÁLEZ

Montevideo, octubre de 2024

Montevideo, 21 de octubre de 2024

Estimados miembros de la Comisión de posgrados
de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Por medio de la presente deseamos comunicarles que, siendo la Directora y el Co-director del maestrando Agustín Aranco Bagnasco, consideramos que su tesis titulada «Forma, materia y experiencia: Hartmut Rosa y las críticas del valor contemporáneas» se encuentra en condiciones de ser defendida. Esta tesis se propone aproximar las investigaciones más destacadas de Moïshe Postone acerca de la forma del valor, y de Hartmut Rosa acerca de la aceleración social, la estabilización dinámica, y la resonancia en relación con la alienación, con el propósito de calibrarlas mutuamente a la luz de las recientes preocupaciones materialistas que han surgido en el corazón de la filosofía de lo social, y en especial, de la teoría crítica de la sociedad. Como resultado de esta tarea, Aranco presenta una reconstrucción de ambas investigaciones en base a la distinción metodológica entre las perspectivas de la primera y tercera persona que permite, en primer lugar, apreciar las coincidencias que Postone y Rosa tratan en relación con algunos de los desafíos planetarios más importantes de nuestro tiempo (de naturaleza ecológica, feminista y poscolonial), en segundo lugar, discutir sus potenciales analíticos y normativos al momento de describir y criticar el presente, en tercer lugar, exponer las imprecisiones que algunas de sus tesis presentan a la hora de incorporar o no alguna clase de materialismo, e incluso al momento de especificar el tipo de materialismo que se incorpora, y finalmente, ofrecer argumentos en favor de la posibilidad de ampliar sus investigaciones en base a las inquietudes materialistas ya mencionadas.

La tesis pone de relieve una estructura expositiva sólida, elaborada con precisión analítica, y con erudición suficiente como para satisfacer las exigencias requeridas por toda tesis de posgrado. Durante todo el periodo de su elaboración, el maestrando Aranco ha trabajado intensamente, siguiendo nuestra orientación, tomando en consideración nuestras sugerencias al tiempo que elaborando y defendiendo sus propias decisiones y posiciones.

Sin otro particular

Les saluda



Profesora adjunta, Dra. Ana Fascioli



Docente asistente, Dr. Martín Fleitas

AGRADECIMIENTOS

A Ana Fascioli, que contribuyó con sus firmes, oportunas y precisas sugerencias a que el problema de investigación pudiera ser lo suficientemente concreto como para no haber sucumbido en el intento y lo suficientemente ambicioso como para no dejar de lado algunos de mis intereses primordiales.

A Martín Fleitas González, quien no ha dejado de acompañarme, con paciencia infinita y generosidad inusual, en mi andar a tientas en la investigación académica. Lo mucho o poco que pueda encontrarse en esta tesis de bello, bueno y verdadero se debe al aliento sereno, cuidadoso y no direccionado que Martín ha querido prestarme, y que, espero, seguirá prestándome.

A Raumar Rodríguez Giménez, que ha logrado animarme intelectualmente con sus originales y recurrentes reflexiones, pero sobre todo con su largo compromiso por enfrentar la investigación con la más alta exigencia teórica. Su enseñanza, sea diacrónica o sincrónica, tiene y ha tenido un valor incalculable para mi formación como docente-investigador.

A Paola Dogliotti, quien valoró con sumo entusiasmo mi trabajo durante los comienzos de mi formación académica, algo que me ha permitido entrever y poner a prueba algunos talentos que yo mismo, en solitario, hubiera sido incapaz de identificar.

A la Universidad de la República, institución invaluable que acoge mis actividades docentes y que, a través de la Comisión Académica de Posgrado, me facilitó una beca indispensable para culminar el programa de maestría.

A los miembros del grupo de investigación *Cuerpo, Educación y Enseñanza* del ISEF, coordinado por Jorge Rettich y Raumar, quienes sostienen cotidianamente un excelente espacio de formación académica y de camaradería en donde me encontré con muchos de los tópicos que han ido a parar, directa o indirectamente, voluntaria o involuntariamente, al alma de esta investigación. Incluso cuando se trate de cuestiones y de problemas que no han podido inscribirse del todo en este texto y que sirven, como siempre, a lo que queda por hacer.

A Abril Estades, Andrés Risso, Camilo Rodríguez, Carla Bertalmio, Catherine Garín, Cecilia Seré, Diego Castro, Facundo Correa, Felipe Torres, Ignacio de Boni, Inés Scarlato, Javier Castagnino, Juan Muiño, Lucas Gili, Macarena Elzaurdia, María Elena Darrigol, Martín Chavarría y Martín González, colegas y críticos/as afectuosos/as que me acompañaron cotidianamente durante los años del cursado de la maestría y, en ciertos casos, accedieron a leer algunos pasajes de esta tesis o a conversar sobre sus ideas más aventuradas.

ÍNDICE

RESUMEN.....IV

INTRODUCCIÓN..... 1

PRIMERA PARTE

FILOSOFÍA SOCIAL Y CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO

CAPÍTULO 1. POSTONE: FORMA VALOR Y MODERNIDAD DEL CAPITAL 6

1.1. MARXISMO TRADICIONAL, ECONOMÍA POLÍTICA Y CRÍTICA SOCIOHISTÓRICA 10

1.2. RACIONALIDAD, TIEMPO Y TRABAJO ABSTRACTOS 27

1.3. MERCANCÍA, DINERO Y CAPITAL 48

CAPÍTULO 2. ROSA: TEMPORALIDAD Y ESTABILIZACIÓN DINÁMICA DE LA SOCIEDAD 82

2.1. ACELERACIÓN SOCIAL Y ESTABILIZACIÓN DINÁMICA 86

2.2. DESCOORDINACIÓN, DESINCRONIZACIÓN Y TIEMPO LIBRE 110

SEGUNDA PARTE

FILOSOFÍA SOCIAL Y FENOMENOLOGÍA MATERIALISTA

CAPÍTULO 3. MODERNIDAD, EXPERIENCIA Y TÉCNICA 126

3.1. BENJAMIN: PERCEPCIÓN AURÁTICA 131

3.2. FROMM: AMOR Y ACTIVIDAD ESPONTÁNEA 136

3.3. MARCUSE: EROS ÓRFICO Y NARCISISTA 139

3.4. ADORNO: MÍMESIS ESTÉTICA 142

CAPÍTULO 4. ROSA: ALIENACIÓN Y RESONANCIA 146

4.1. ALIENACIÓN Y TEORÍA DEL SUJETO 152

4.2. RESONANCIA Y FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO 172

CONCLUSIONES 191

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 194

FILMOGRAFÍA..... 204

RESUMEN

La tesis intenta aproximar dos perspectivas contemporáneas de investigación social, parcialmente alineadas con el legado filosófico-social de la Escuela de Frankfurt, como son la teoría de la forma valor –en particular, la obra de Moishe Postone– y la obra de Hartmut Rosa. Se argumenta que, mientras la primera perspectiva se basa en una conceptualización de las formas sociales capitalistas, la segunda integra preocupaciones materialistas y fenomenológicas dentro de la teoría crítica de la sociedad que permiten actualizar la crítica de la economía política en base a los principales desafíos actuales para la condición planetaria. La reconstrucción y crítica de la modernidad a partir de la teoría de la estabilización dinámica y de la teoría de la resonancia por parte de Rosa, en especial, sirve para articular el enfoque fundamentalmente estructural de las críticas del valor, y la centralidad metodológica de la perspectiva de la tercera persona, con la consideración de las formas culturales solidarias con la forma predominante de producción/reproducción de la vida en el capitalismo. La primera parte de la tesis se ocupa de desarrollar un enfoque estructural compacto que contribuya al análisis y crítica del capitalismo contemporáneo, basado principalmente en la reconstrucción de la obra de madurez de Marx que emprende Postone y en la teoría de la estabilización dinámica de Rosa. Mientras tanto, la segunda parte indaga en las transformaciones modernas de la experiencia, y se detiene en la teoría de la resonancia de inspiración fenomenológica de Rosa, para dar cuenta de la predominancia de la alienación en nuestra época, así como de las oportunidades inmanentes que el propio programa estructural y cultural de la modernidad ofrece en la búsqueda cotidiana por materializar la libertad y realizar la vida buena.

PALABRAS CLAVE: crítica del valor, estabilización dinámica, Hartmut Rosa, Moishe Postone.

ABSTRACT

The thesis seeks to bring together two contemporary perspectives of social research, partially aligned with the philosophical-social legacy of the Frankfurt School: value-form theory –particularly the work of Moishe Postone– and the work of Hartmut Rosa. It is argued that while the first perspective is based on a conceptualization of capitalist social forms, the second integrates materialist and phenomenological concerns within critical social theory, allowing for an update of the critique of political economy in light of the main contemporary challenges facing the planetary condition. Rosa's reconstruction and critique of modernity, through his theories of dynamic stabilization and resonance, serve to articulate the fundamentally structural approach of value critiques and the methodological centrality of the third-person perspective with the consideration of cultural forms that align with the dominant form of production/reproduction of life under capitalism. The first part of the thesis focuses on developing a compact structural approach that contributes to the analysis and critique of contemporary capitalism, mainly based on Postone's reconstruction of Marx's mature work and Rosa's theory of dynamic stabilization. Meanwhile, the second part explores modern transformations of experience, focusing on Rosa's phenomenologically-inspired theory of resonance, to account for the predominance of alienation in our time, as well as the immanent opportunities that the structural and cultural program of modernity offers in the everyday pursuit of materializing freedom and realizing the good life.

KEYWORDS: critique of value, dynamic stabilization, Hartmut Rosa, Moishe Postone.

Los partidarios de la filosofía “pura” y los de la explicación socio-económica cambian ante nuestra vista sus papeles y nosotros no tenemos que entrar en su perpetuo debate, no tenemos que tomar partido entre una falsa concepción de “lo interior” y una falsa concepción de “lo exterior”. La filosofía está en todas partes, hasta en los “hechos”, y ninguna parte de sus dominios está preservada del contagio de la vida.

MERLEAU-PONTY, *Signos*

El tiempo en el que vive el filósofo no es el tiempo absoluto, es solo un momento, y el hecho de [que] una filosofía sea estéril es siempre una circunstancia inquietante, algo que debe considerarse incluso como una deshonra para ella [...]. Así, pues, el tiempo mismo pasa a ser un momento, y el filósofo pasa a ser él mismo un momento en el tiempo. Nuestra época se mostrará, por su parte, como un momento discursivo para una época posterior, y un filósofo de una época futura mediatizará nuestra época, y así sucesivamente.

KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*

Hasta que el poder del tiempo sobre la vida sea roto, no puede haber libertad: el hecho de que el tiempo no “regresa” mantiene la herida de la mala conciencia; alimenta la venganza y la necesidad del castigo, que a su vez perpetúa el pasado y la enfermedad mortal.

MARCUSE, *Eros y civilización*

INTRODUCCIÓN

En *Historia y sistema en Marx*, Ruiz Sanjuán (2019) describe el surgimiento de las nuevas y rigurosas interpretaciones de la obra de madurez de Marx que tienen lugar a partir de la década de 1920, deliberadamente desligadas de las fórmulas simplificadas con las que se ha conocido al marxismo tradicionalmente. Estas lecturas se encuentran representadas con precisión en los escritos de los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt y de pensadores próximos a esta última, como es el caso de Adorno, Benjamin, Fromm, Horkheimer, Korsch, Lukács, Marcuse o Pollock. En muchos aspectos precursoras del marxismo occidental heterodoxo, y surgidas “en el contexto de la crisis del movimiento obrero que tuvo lugar como consecuencia de la Primera Guerra Mundial y la subsiguiente disolución de la Segunda Internacional” (Ruiz Sanjuán, 2019, p. 13). En particular, la interpretación historicista de Marx por parte Lukács, opuesta al mecanicismo ortodoxo, sentó las bases para la recuperación de la dimensión estrictamente teórica del pensamiento del primero. Anclada en la especificidad histórica de las relaciones sociales capitalistas, de la filosofía de Hegel como horizonte de referencia último en el que encontrar una teoría general de la historia no teleológica,¹ y sobre todo de una importante atención en el modo de exposición a partir del que Marx consiguió desplegar –a la vez descriptiva y críticamente– su propio campo analítico en tensión con la economía política clásica dentro de su obra de madurez (Ruiz Sanjuán, 2019).

Si bien esta interpretación del marxismo occidental no ha permanecido exenta de dificultades, derivadas de una relativa omisión de la teoría del valor marxiana por parte de la mayoría de perspectivas frankfurtianas (Jappe, 2016), permite y ha permitido descartar los principales atajos políticos vagamente localizados en algunas de las obras tempranas de Marx. Simplificaciones que han sido posibles, por ejemplo, gracias al recobro de la prioridad de la forma corpórea o natural de las mercancías fuera de la relación de valor. Es decir, como presunto criterio positivo –preexistente al acto del intercambio– a partir del que enjuiciar la dominación de clase y la explotación económica concretada en la desigual distribución de los productos del trabajo proletario, y que, de ser abolidas, darían lugar a la emancipación social basada en el control público consciente de los procesos productivos (Baudrillard, 2000; Goldberg, 2018). La asunción de un punto de vista alternativo respecto de las intuiciones marxistas más difundidas también ha contribuido a complejizar la visión escatológica integrada

¹ Respecto de la recepción de la teoría de la historia de Hegel por parte del marxismo occidental, *cf.* Jaeggi (2018, pp. 243 y ss.), Neuhaus (2023, p. 183) y Ruiz Sanjuán (2019, pp. 298 y ss.). Respecto del rechazo de Hegel al teleologismo, *cf.* Pinkard (2012, pp. 118-120).

en el materialismo histórico, unilateralmente afirmativa respecto del desarrollo industrial moderno y sus ventajas tecnológicas, en donde la emancipación proletaria usualmente se ha comprendido, a partir del célebre esquema de supuesta contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, como consecuencia necesaria del curso evolutivo e indefectible de la historia (Honneth, 2017a; Löwith, 2007, pp. 49-63).

En décadas recientes, algunas de las principales teorías críticas –incluida la que alberga el legado de la Escuela de Frankfurt– han rehabilitado la posibilidad de mancomunar esfuerzos en torno a una crítica del capitalismo contemporáneo, al importar para sí preocupaciones originalmente marxianas respecto de la crítica de la economía política (Fraser y Jaeggi, 2018). Motivadas por el reconocimiento del aumento de la intensificación de las interdependencias globales a partir de la segunda mitad del siglo XX, y de los desafíos y crisis planetarias que han sobrevenido a partir de esta misma estrechez del sistema-mundo, buena parte de la filosofía social normativa ha vuelto a considerar la posibilidad de actualizar la teoría crítica del capitalismo desde visiones más comprehensivas, diferenciadas o situadas de la realidad social (Fraser; 2022; Jaeggi y Celikates, 2023). Así, pensadores como Amy Allen, Robin Celikates, Klaus Dörre, Nancy Fraser, Rahel Jaeggi, Stephan Lessenich o Hartmut Rosa se han ocupado recientemente tanto de esclarecer el alcance de su ámbito objetual –usualmente en disputa frente a subdisciplinas como la filosofía moral y la filosofía política– como de elaborar nuevos marcos de referencia al momento de identificar y diagnosticar las disfuncionalidades, perturbaciones y sufrimientos que guardan algún tipo de conexión causal o intencional –bien sea de manera directa o indirecta– con la formación social capitalista y truncan, por lo mismo, las posibilidades reales de emancipación y de materialización de la libertad.

La mayoría de estas teorías críticas contemporáneas que buscan tanto describir como juzgar al capitalismo, reñidas con el materialismo histórico tradicional –del que la Escuela de Frankfurt, ya desde su primera generación, siempre pretendió abdicar–, no ignoran la dificultad del quehacer crítico inmanente en la actualidad. Imaginar formas radicalmente alternativas de organizar la sociedad y la naturaleza sin incurrir en perfeccionismos insostenibles –al menos dentro de sociedades democráticas relativamente plurales– o en visiones ingenuamente románticas respecto de agrupaciones tradicionales o extracapitalistas, no constituye una tarea de la que las teorías críticas hayan podido desligarse por completo. La experiencia histórica de la derrota, de hecho, constituye un punto de partida compartido incapaz de ser sorteado por las teorías críticas marxistas y post-marxistas contemporáneas (Roggerone, 2016), pues ninguna de ellas ha podido evitar acoplarse a los nuevos estándares de discusión y crítica respecto del capitalismo luego de la crisis y posterior caída del socialismo real. Algo semejante sucede con

la dificultad que representa para el enfoque filosófico-social la cada vez más difícil posibilidad de articular horizontes políticos igualitarios –eventualmente universalizables– con presuntos intereses emancipadores latentes en las democracias liberales contemporáneas. Especialmente cuando estas últimas se han mostrado abiertamente capaces de integrar dentro de su normal funcionamiento amplias desigualdades sociales, patentes injusticias globales y crisis planetarias de diversa índole, sin que esto necesariamente implique hoy en día consenso público alguno por parte de la sociedad civil respecto de las limitaciones del capitalismo como forma predominante de organizar la reproducción material en nuestra época.

Este es el marco histórico, cultural y teórico en donde ubico la presente investigación, destinada a discutir las posibilidades analíticas y normativas que brinda la aproximación entre algunos de los enfoques filosófico-sociales contemporáneos, al menos remotamente inspirados en el legado de la Escuela de Frankfurt, como son la teoría de la forma valor y el programa de investigación social de Rosa. En el primer caso, me he centrado en *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*; un texto de alta sofisticación teórica y exegética de Moishe Postone, publicado en 1993. Por su parte, me ha interesado la producción teórica de Hartmut Rosa que, al menos desde la publicación de *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* en 2005, intenta disputar un lugar de originalidad frente al resto de teorías sociológicas capaces de aprehender los rasgos fundamentales de las sociedades modernas y tardomodernas. En 2016, asimismo, se publica *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*, una obra que ha supuesto un avance considerable frente al acervo textual precedente del autor. Pues allí Rosa lleva a cabo una contribución a las perspectivas ontológicas materialistas y delinea un programa ético-normativo que retoma preocupaciones relativas a la felicidad y la autorrealización iniciadas casi dos décadas antes (Rosa, 1998). Ambas perspectivas contemporáneas, en constante actualización y renovación de sus alcances, procuran establecer sendas teorías de la sociedad moderna a partir del análisis y crítica del núcleo lógico-estructural y del horizonte interpretativo o cultural que definiría a la modernidad *tout court*. Por lo que se pretenden diestras al momento de explicar las tendencias macrosociales contemporáneas que alimentan la reproducción social y de comprender los resortes subjetivos que sostienen, como sus fundamentos últimos, muchas de las consecuencias indeseadas que derivan de una forma históricamente específica de producir/reproducir la vida.

En los capítulos que siguen propongo una trayectoria argumental orientada por los tres ejes analíticos, de indiscutible *pedigree* filosófico, que dan lugar al título de esta tesis, a saber, las cuestiones de la forma, la materia y la experiencia. A mi entender, si las críticas del valor contemporáneas permiten delinear una aguda reflexión sobre las formas sociales

históricamente específicas de la sociedad moderna capitalista, tal como se desprende de la obra de Postone, y la teoría de la estabilización dinámica de Rosa pondera un enfoque estructural de la modernidad y la tardomodernidad, las nuevas interpretaciones sobre la forma valor y las teorías ampliadas del capitalismo dan lugar a un ensanche del mismo enfoque filosófico-social, capaz de integrarse en su alcance con la renovación de la crítica de la economía política. Las preocupaciones globales de nuestra época, visibilizadas tanto en los avances técnicos que transforman la experiencia como en la crisis ecológica y el sostenido aumento de los padecimientos clínico-subjetivos –expresados en adicciones, ansiedad, depresión y suicidio– en el mundo occidental, obligan a las teorías críticas a corregir las concepciones tradicionales de la materia o de la naturaleza, habitualmente tenida por eterna o inmutable. Incluso cuando, en oposición a la contingencia humana representada en el dinamismo de la sociedad o de la cultura, desde siempre la naturaleza ha sido uno de los principales blancos de las teorías críticas por tratarse de una vía frecuente que adopta y ha adoptado la ideología dominante para conservar y reproducir el *statu quo* (Gregoratto et al., 2022; Martín, 2023a; Nelson, 2020).

Asimismo, la reconocida preocupación de Rosa por no contribuir con enfoques filosófico-sociales excesivamente economicistas, estructurales o basados exclusivamente en la perspectiva de la tercera persona, habilita a pensar en las confluencias entre la filosofía social y las variadas apropiaciones contemporáneas de la hermenéutica y la fenomenología. La creciente importancia otorgada por parte de las teorías críticas –articuladas con distintas expresiones contemporáneas de la teoría del sujeto– de las experiencias del daño o del sufrimiento individual como fundamento clínico-subjetivo último a través del que escalar hacia la crítica social general (Butler, 2004; Fisher, 2008; Honneth, 2016; Renault, 2010), advierte la imposterizable aproximación entre los nuevos materialismos –ocupados en teorizar sobre los afectos, la naturaleza y la vida– y la reflexión contemporánea sobre las relaciones con el mundo. A esto mismo se ha acometido en décadas recientes el programa de investigación de Rosa, al dejar establecida una teoría de la resonancia de carácter fenomenológico basada en algunos de los desarrollos más importantes del pensamiento filosófico europeo del siglo XX.

En concreto, la presente investigación se organiza a partir de dos partes, cada una de las cuales se compone por dos capítulos. El primer capítulo incluye una reconstrucción general del enfoque estricto de la forma valor, con énfasis en la obra magna de Postone y en algunos de los aspectos analíticos y normativos que la colocan dentro de los parámetros legados por la Escuela de Frankfurt. El segundo capítulo hace lo propio con el programa de investigación social de Rosa y presenta los lineamientos generales de las teorías de la aceleración social y de la estabilización dinámica. Sin embargo, también argumenta en favor de la importancia que

cobran las preocupaciones materialistas en el contexto contemporáneo desde un enfoque filosófico-social ampliado, forzado a integrar de manera definitiva a la crítica de la economía política, y, por lo mismo, a ver en la teoría del valor de Marx una explicación consistente –y no exclusivamente económica o economicista– del dinamismo social específicamente moderno y/o capitalista. Ya en la segunda parte de la tesis, el tercer capítulo repasa selectivamente –a partir de los casos de Benjamin, Fromm, Marcuse y Adorno– algunas de las recepciones indirectas de la tradición fenomenológica en la filosofía social contemporánea, con énfasis en las nociones de experiencia y técnica a propósito del inédito contexto moderno. Este capítulo sirve, en lo fundamental, para iluminar las conexiones entre autores y tradiciones que no necesariamente se han concebido como compatibles o participantes de un mismo campo analítico, posiblemente por comprenderse a la fenomenología clásica como una tradición filosófica de tenor antropológico, directamente idealista o, más en general, por creer que sus desarrollos –importantes para las filosofías de la conciencia o de la mente– nada tendrían que ver con el análisis y la crítica de la cultura, la sociedad y la política (Coole, 2007). Finalmente, en el cuarto y último capítulo se introduce la concepción de alienación de Rosa, se presentan sus sucesivas formulaciones conceptuales de alcance gradualmente más ambicioso y se exponen los aspectos principales de la teoría de la resonancia de inspiración hermenéutica y fenomenológica, la cual le sigue como contracara ontológica y normativa a las relaciones con el mundo predominantes en las sociedades contemporáneas.

La trayectoria argumental que organiza esta tesis, según lo preveo, permitirá colocar de relieve las importantes coincidencias entre algunas de las teorías críticas más actuales respecto de los principales desafíos y crisis planetarias del mundo contemporáneo. Las extendidas preocupaciones materialistas –ecologistas, feministas y poscoloniales, principalmente– han dado lugar a la deslegitimación filosófica y sociológica de los enfoques exclusivamente formales, modélicos o puros respecto de las lógicas abstractas, automáticas y objetivas que explicarían la reproducción social y material. En este sentido, omitir las interdependencias globales del presente impide mostrar la complejidad de nuestra época tanto como las posibles alternativas emancipatorias potencialmente disponibles, aunque momentáneamente bloqueadas o trucas. Asimismo, dichas preocupaciones materialistas han animado una bienvenida renovación del interés por nuestra relación prerreflexiva –o no necesariamente cognitiva– con el mundo en un contexto de omnipresencia digital, “desencarnación técnica” (Andrieu, 2007) y cuestionamiento público respecto de la materialidad del cuerpo que desborda la gran mayoría de marcos analíticos heredados, bien sea el del humanismo tradicional, bien sea el de las filosofías de la conciencia emblemáticamente modernas.

PRIMERA PARTE: FILOSOFÍA SOCIAL Y CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO

CAPÍTULO 1. POSTONE: FORMA VALOR Y MODERNIDAD DEL CAPITAL

La teoría de la forma valor, actualmente ampliada en una crítica de la escisión o disociación del valor (*Wertabspaltungskritik*),² surgió en Alemania en las últimas décadas del siglo pasado como consecuencia directa de la crisis teórica y política del estalinismo y del colapso definitivo del socialismo real soviético. Tiene y ha tenido por cometido la sistematización de las categorías fundamentales que estructuran la vida social en el capitalismo, y que Marx oportunamente consignara como las “formas sociales” o formas abstractas de mediación (*Vermittlung*) de la objetividad y la subjetividad modernas; en especial, las formas de la mercancía, el dinero, el trabajo y el valor. Fundada en 1986 en torno a la revista alemana *Krisis*, pero iniciada oficialmente con la publicación de *El colapso de la modernización* en 1991, en donde Kurz (2016) deja establecidas las incontables limitaciones de la experiencia histórica de la economía de planificación central, esta corriente crítica toma de la obra de madurez de Marx, publicada luego de 1850 –de los *Grundrisse* y *El capital*, sobre todo–, el marco categorial necesario como para analizar y juzgar el núcleo lógico-estructural de la formación social capitalista (Jappe, 2018). Esta última, según argumentan, resulta incapaz de asemejarse a civilizaciones tradicionales, regidas por relaciones de dependencia directa, en la medida en que el carácter históricamente específico de sus formas sociales –abstractas y reales a la vez– da cuenta de un cambio fundamental en las relaciones de producción típicamente occidental. Por lo que tratan de considerar diacrónica y sincrónicamente el proceso histórico-social a través del cual se institucionaliza la inédita separación moderna entre la vida y sus condiciones de posibilidad –productivas y reproductivas–, necesariamente integradas en la espiral de la valorización capitalista (Mau, 2023).³

² No trataré aquí *in extenso* las diferencias internas dentro de las distintas versiones de la teoría de la forma valor contemporánea, y menos todavía las que se localizan en las incontables variantes del marxismo –sea occidental o tradicional–, sino que me preocuparé por detallar la importancia teórico-crítica de la forma valor *qua* teoría de la sociedad en la obra de madurez de Marx. Si bien contienen diferencias fundamentales para la marxología en su análisis, ambas tradiciones comparten elementos analíticos, metodológicos y normativos a partir de los que analizar y juzgar a la sociedad capitalista, al punto de que la interpretación contemporánea ecologista y feminista de la teoría del valor-escisión resulte imprescindible para una investigación como esta, que en lo sucesivo se ocupa de tematizar la reproducción social y la reproducción material como objetos de estudio filosófico-social (Martín, 2021b; 2022; 2023b). Para una reseña de la historia de la crítica del valor (*Wertkritik*) contemporánea, en cuanto teoría crítica emparentada con la tradición de la Escuela de Frankfurt, *cfr.* Jappe (2018).

³ Al igual que otras perspectivas del pensamiento social contemporáneo, este enfoque niega la existencia de un movimiento evolutivo-causal de la historia y se detiene, en cambio, en las discontinuidades radicales que se establecen entre las sociedades convencionales y las posconvencionales. En términos generales, asevera que las

Aun cuando sus análisis y consideraciones críticas se desenvuelvan en un marco de asumida y reconocible abstracción teórica, posiblemente heredado del pensamiento adorniano,⁴ autores contemporáneos como Anselm Jappe, Robert Kurz, Ernst Lohoff, Claus Peter Ortlieb, Roswitha Scholz, Norbert Trenkle, o el mismo Moishe Postone, se han ocupado de ponderar la independencia de la teoría frente a la praxis y la política institucional sin dejar de lado la urgencia que reclaman, en todo el mundo occidental, las distintas crisis del sistema-mundo. Estas últimas reflejadas en los estragos concurrentes con la financiarización de la economía global, la automatización de procesos productivos fundamentales, los empleos precarios con escasa o nula seguridad económico-social o los crecientes niveles de productividad laboral y de consumo masivo que han contribuido con la crisis ecológica en curso.⁵ Todo lo cual parece haber mostrado su rostro más tiránico, y su patente irracionalidad, desde que tuviera lugar el estallido de la crisis financiera global a partir de 2008; al punto de que sus efectos, en la forma de recesiones y retrocesos relativos como parte integral de los ciclos económicos, perviven aún hoy, incluso –y sobre todo– en los países centrales. Desde sus mismos comienzos, la teoría de la forma valor se ha identificado a sí misma como una perspectiva original de investigación social que busca analizar y juzgar los principales dilemas culturales, sociales y políticos contemporáneos a la luz de las categorías de la crítica marxiana de la economía política, si bien actualizadas, discutidas o rehabilitadas sin pretensiones de autoridad exegética. Proponen, así pues, una relectura del análisis históricamente determinado de Marx respecto de las relaciones sociales capitalistas y el modo de dominación impersonal surgidos al mismo tiempo que la complejización y diferenciación que definen, en lo fundamental, a la sociedad moderna (Jappe, 2018).

Aun cuando en este capítulo me concentre en los aportes de la teoría crítica de la forma valor para el pensamiento social contemporáneo, y continúe la línea argumentativa establecida por Postone en *Tiempo, trabajo y dominación social*, no recurriré únicamente a autores

transformaciones sociales y políticas imputables a la sucesión productiva desde la manufactura a la industria a gran escala, predominante en Occidente entre los siglos XVIII y XIX (Jaeggi, 2016), vuelven imposible estipular continuidad alguna con circunstancias “primitivas” u organizaciones preexistentes de la vida en común cuyas relaciones de producción estuviesen determinadas a partir de una división natural del trabajo y una relativamente escasa complejidad social (Giddens, 1982, pp. 536-538; Jappe, 2016, pp. 191-192; Postone, 2006, pp. 388-397).

⁴ Cfr. Adorno (1975, pp. 146-148) y su defensa de la independencia de la teoría –incluso como condición de posibilidad de toda praxis– para la investigación social presente en *Dialéctica negativa*. Si bien en otro lugar el mismo Adorno también sentará las bases de la posible síntesis entre conceptualismo y no-conceptualismo, en el entendido de que “[l]o que sucede en el interior del concepto incluye siempre algo del movimiento real” (2009, p. 408).

⁵ Crisis reflejada en la emblemática serie que se compone, entre otras tantas amenazas para la estabilidad biosférica, por la acidificación de los océanos, el cambio climático, la deforestación, la sobreexplotación general de los bienes comunales naturales y la pérdida de biodiversidad o sexta extinción masiva.

fijamente enmarcados en la primera, ni reconstruiré exhaustivamente las discusiones internas que habrían de revelar la especificidad de cada una de las apropiaciones concretas de la obra de madurez de Marx reñidas con el marxismo tradicional.⁶ En cambio, optaré por reconstruir un marco de análisis basado en algunas de las interpretaciones contemporáneas de Marx que fijan su atención en la médula íntima de su obra de madurez, que sirva a los efectos de ampliar y especificar el alcance de las teorías críticas contemporáneas a partir del núcleo lógico-estructural más básico de la sociedad moderna capitalista: la forma valor. Esta ampliación y especificación, según lo estimo, podría volver a la sociedad moderna y tardomoderna un objeto de crítica lo suficientemente preciso como para denunciar tanto las contradicciones implicadas en su despliegue, y la amenaza a las condiciones de posibilidad de su pervivencia actual, cuanto los padecimientos clínico-subjetivos que interesan, como sus efectos más palmarios, para escalar hasta el nivel general o macro-social de análisis.

A mi entender, la radicalidad heurística asumida por la teoría crítica de la forma valor dispone al menos tres características fundamentales que la aventajan respecto de otros enfoques contemporáneos en el dominio de la investigación social; y es precisamente a partir de estas características que he establecido la organización argumental del capítulo que sigue a continuación. A saber, (i) permite cuestionar las recepciones tradicionales de Marx al fijar su atención en la dimensión estructural de la dominación social indirecta, específica del capitalismo, en donde las responsabilidades últimas por sus consecuencias disfuncionales no se colocan en individuos, grupos de individuos o subsistemas sino en formas sociales activa e involuntariamente reproducidas que definen *in toto* el marco categorial de la modernidad capitalista;⁷ (ii) postula que estas mismas formas sociales, en su realidad histórico-material, establecen las condiciones trascendentales de la individualidad que necesariamente han de adoptar los agentes constituyentes –para asegurarse su autoconservación, por ejemplo, pero

⁶ Existen perspectivas cercanas a Postone y a la *Wertabspaltungskritik* contemporáneas, surgidas a partir de las nuevas lecturas de Marx (*Neue Marx-Lektüre*) a partir de los años sesenta –hoy en día representada por autores como Diethard Behrens, Helmut Brentel, Ingo Elbe y Michael Heinrich–, que parecen compartir la recepción general de la obra de madurez marxiana y el esfuerzo por superar la orientación unilateralmente económica de las recepciones predominantes (Heinrich, 2020, pp. 7 y ss.). Inspiradas en el marxismo occidental inaugurado por la lectura historicista de Lukács, todas estas perspectivas comparten su aversión al marxismo tradicional y, a diferencia de quienes habrían adoptado ideológicamente una doctrina economicista de la sociedad y una visión determinista de la historia, centran su atención en el sentido teórico, en la reconstrucción metodológica y en la especificidad histórica de las categorías de las que depende lógicamente la crítica marxiana de la economía política (Ruiz Sanjuán, 2019, pp. 9-18).

⁷ Me refiero aquí a la responsabilidad moral, y no así causal, de consecuencias asumidas como parte integrante de la organización capitalista de la vida social, como pueden ser las amplias desigualdades o la destrucción ambiental. Esta distinción puede verse, por ejemplo, dentro del *Segundo Discurso* de Rousseau, quien, si bien atribuye responsabilidad causal a los actores por la desigualdad social, descarta la posibilidad de responsabilidad moral por el acumulado de consecuencias no previstas a partir de actos libres (Neuhouser, 2023, p. 110).

también al cimentar sus aspiraciones y expectativas personales y los modos de interacción social legítimos— en el capitalismo; (iii) ordena la exposición crítica de Marx a partir de las principales categorías presentes en su obra de madurez, con énfasis en los rasgos lógico-estructurales que configuran su teoría del capital, especialmente original respecto a la consideración necesaria de la fuerza de trabajo como mercancía y fundamento último del valor, y a la diferencia de este último frente a la riqueza material. Esta distinción fundamental entre riqueza y valor sienta las bases para determinar la relación de dependencia entre la reproducción social y la acumulación del capital, y permite explicar tentativamente por qué el aumento socialmente general de la productividad —o el desarrollo tecnológico más en general— en ciertos sectores estratégicos de las economías nacionales no permite trastocar en lo fundamental la forma predominante de organizar la reproducción material que constriñe a la enorme mayoría de habitantes del planeta en nuestros días.⁸

Esta última característica, además de servir a la actualización de la teoría del valor marxiana, contribuye a distinguir definitivamente el alcance y el ámbito objetual de los enfoques político-normativos —centrados en los diseños institucionales y la justicia distributiva— y de los filosófico-morales —centrados en la corrección o incorrección moral— de aquellos propiamente filosófico-sociales —centrados en las dinámicas sociales anónimas y los inconvenientes ante la materialización de la libertad de los actores— (Honneth, 2009b). Incluso cuando la generalidad heurística que cabe colegir de lo previsto por Postone vuelva impostergable la necesidad de recobrar y sofisticar una estrategia de crítica funcionalista que bien podría conducir a ampliar el rango de preocupaciones exclusivamente éticas —centradas en la vida buena— con las que suele asociarse a la filosofía social contemporánea (Freyenhagen, 2015). Y hasta de considerar el interés analítico por la disfuncionalidad interna que usualmente ha conllevado omitir la variable de análisis de la iniciativa individual y las condiciones materiales que hacen posible la reproducción ampliada del capital (Fraser, 2022, pp. 20-23; Martín, 2023a).⁹ En este sentido, estimo que la teoría de la sociedad prevista por las críticas del valor contemporáneas resulta crucial para asegurar lo que últimas colaboraciones de Rosa

⁸ La reproducción material debe entenderse a lo largo de esta investigación como el conjunto de “actividades que sustentan a los seres humanos como *seres sociales con cuerpo*, que no solo deben comer y dormir, sino también criar a sus hijos, cuidar de sus familias y mantener sus comunidades, todo ello mientras persiguen sus esperanzas de cara al futuro” (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019, p. 90).

⁹ Como ha podido notar Neuhausser (2023, esp. pp. 32 y ss.) en *Diagnosing Social Pathology*, al menos desde Marx la filosofía social siempre ha conseguido reunir ambas preocupaciones —éticas y funcionales— en un marco de análisis conjunto. Ni la reproducción material puede ser reducida a la satisfacción directa e inmediata de las necesidades biológicas básicas ni la disfuncionalidad de un sistema, subsistema o conjunto de instituciones sociales puede suceder sin que, en simultáneo, se vea impedida la posibilidad de que los actores hagan efectiva su concepción de la vida buena en un marco irrenunciablemente cooperativo.

con las teorías sociológicas inter-mundiales prevén. A saber, que un enfoque filosófico-social que no incluya la crítica de la economía política no permite aprehender por sí solo los rasgos lógico-estructurales de la sociedad moderna, y tanto menos solventar analítica y normativamente las respectivas crisis globales y los desafíos que impone la “condición planetaria” (Chakrabarty, 2021). De manera análoga, la perspectiva de Rosa podría funcionar como correctivo a la teoría formal o modélica de Postone –basada en el análisis de formas sociales abstractas– capaz de advertir el límite interno absoluto del capitalismo, pero no así sus condiciones de posibilidad materiales y no mercantilizadas; cruciales para comprender el discontinuo desarrollo histórico de la modernidad desde un punto de vista ecologista, feminista y poscolonial. Como se verá hacia el final de este capítulo, el reconocimiento de las determinaciones ontológicamente externas del capital resulta fundamental para justificar la necesidad de una teoría ampliada del capitalismo (Fraser, 2022). Capaz de fijar su atención tanto en la contingencia y la dinámica constitutiva de las fronteras del orden institucional – abiertas a la acción política, a la lucha de clases y a los límites objetivos de la naturaleza extrahumana– como en la irrenunciable condición antropocénica en crisis que desafían oportunamente al “antimaterialismo” antropocéntrico, androcéntrico y eurocéntrico que, de acuerdo con Martín (2022; 2023b), deriva de la recepción más difundida de la obra de Postone.

1.1. MARXISMO TRADICIONAL, ECONOMÍA POLÍTICA Y CRÍTICA SOCIOHISTÓRICA

El empeño fundamental de la teoría de la forma valor ha consistido en la actualización de la crítica marxiana de la economía política sin valerse de asideros positivos o trascendentales comunes a la tradición frankfurtiana: el trabajo humano en el marxismo tradicional, la acción comunicativa en la obra de Habermas, el reconocimiento recíproco o las experiencias morales en general en Honneth, entre otros.¹⁰ Se ha preocupado así por tomar distancia de la mayoría de premisas marxistas ortodoxas, identificadas con el legado obrerista que orientó buena parte de las reivindicaciones sociopolíticas en los países noroccidentales hasta entrado el siglo XX. Esta severa recusación de la ontología o *prima philosophia*, compartida por Adorno y Horkheimer, se complementa con la desestimación secular de la escatología usualmente

¹⁰ La ontología del trabajo que en muchos pasajes parecen presuponer Fromm y Marcuse, pero también Habermas –al menos en sus escritos tempranos–, Horkheimer o Pollock, constituye uno de los principales objetos de crítica que toman para sí las críticas del valor. El humanismo normativo del primero, y la concepción tradicional del marxismo, el socialismo y el estatuto preferencial del proletariado dentro de la lucha de clases con el que el resto se hallaron comprometidos, son revisados críticamente por Postone y Kurz. Ambos concentran su atención en la especificidad de las mutaciones históricas del capitalismo global en las últimas tres o cuatro décadas, sobre todo tras la caída del “socialismo realmente existente” y del surgimiento de nuevos movimientos sociales desde la década de 1960 que rehúsan nuclearse fijamente bajo la identidad del trabajador asalariado.

identificada con el materialismo histórico (Löwith, 2007), de la que ambos autores de la primera generación frankfurtiana no habrían podido abdicar por completo a pesar de su renuencia a concebir al proletariado como sujeto revolucionario, tal y como se entrevé a partir de su genealogía del antisemitismo (Martín, 2016a). Incluso cuando esto les haya conducido a ambos pensadores a un insalvable *impasse* intelectual determinado por el pesimismo filosófico-histórico transversal a *Dialéctica de la Ilustración*, según calificados intérpretes como Habermas o Wellmer, y, más tarde, por una crítica cultural dirigida contra el efecto de confort de las gratificaciones compensatorias propias del consumo, igualmente desesperanzada respecto de las posibilidades reales de emancipación (Fascioli, 2021, esp. pp. 16-19).¹¹

El diagnóstico de la progresiva extensión de una racionalidad instrumental opresiva cuyos orígenes podrían rastrearse hasta los comienzos de la civilización occidental, y la clausura emancipatoria provocada por la ausencia de ideas alternativas a la racionalidad técnica dentro de *Dialéctica de la Ilustración*, sin embargo, tampoco parecen haberse saldado a partir de la explicación teórico-evolutiva sobre la emergencia de las sociedades modernas en términos de la separación entre dos esferas de acción contrapuestas, *á la Habermas*. Según Postone, estos últimos esfuerzos ni permitirían conceptualizar la modernidad *per se* –sus fundamentos formales o su núcleo lógico-estructural– ni podrían contribuir a mostrar que en las contradicciones y las promesas de la modernidad se encuentran las oportunidades inéditas y trucas de transformación histórica. La reinterpretación de la teoría de la sociedad de Marx por parte de Postone, que en esta investigación ofrezco como referencia principal de las críticas del valor contemporáneas, en cambio, no interpreta la obra de madurez del de Tréveris a partir del esfuerzo por relevar la casuística de

los modos de explotación y dominación *dentro de* la sociedad moderna, sino como una teoría social crítica de la naturaleza misma de la modernidad. La modernidad no es una fase evolutiva hacia la cual se dirigen todas las sociedades, sino un modo específico de vida social que se originó en la Europa occidental y que se ha transformado en un sistema global complejo. [...] tal aproximación es capaz de esclarecer sistemáticamente aquellos rasgos de la sociedad moderna que, dentro del marco de las teorías del progreso lineal o del desarrollo histórico evolutivo, pueden parecer anómalos: resulta notable la permanente producción de pobreza en medio de la abundancia, así como el grado en que importantes aspectos de la vida moderna han sido modelados por, y han pasado a estar sujetos a, los imperativos de fuerzas abstractas impersonales, a pesar incluso de que la posibilidad del control colectivo sobre las circunstancias de la vida social en gran medida haya aumentado (2006, pp. 44-45).

¹¹ Postone reconoce que, más allá de la crítica de la razón de mediados de los años cuarenta, existe en Adorno una valiosa preocupación por la justificación histórica de la imposibilidad del cambio social genuino, por cuanto hace depender este último de la constatación de que la conciencia de la clase obrera habría sido integrada, tanto en el marco dominante del nazismo como en el del capitalismo industrial. Sobre la recepción crítica de Adorno por parte de Postone, y en especial respecto de las limitaciones del concepto de totalidad antagónica y de la especificidad histórica como correctivo necesario para el análisis del antisemitismo, *cfr.* Martín (2016a; 2020).

Críticamente alineada con los principales objetivos de algunas de las versiones más salientes de la crítica social frankfurtiana, esta corriente busca ocuparse, aun hoy, del examen del capitalismo global. En especial, en su localización moderna, cualitativamente específica y representada por sus procesos sociales conniventes, de sus transformaciones a la luz de la revolución microelectrónica y la sucesión desde el sistema de producción fordista al posfordismo durante la segunda mitad del siglo XX, y sobre todo de la actualización de las categorías fundamentales que permiten aprehender la dinámica ciega o compulsiva del valor. Esta última lastraría, para buena parte de las críticas del valor, la sobrecogedora irracionalidad contemporánea concretada en las sucesivas crisis objetivas y subjetivas de cuyas causas no puede responsabilizarse a individuos o grupos de individuos en concreto. Según Postone, solamente esta original “relectura categorial” formalista de la teoría de la sociedad de Marx, que gira en torno a una concepción del trabajo como fuente del valor –y no como actividad humana o praxis ontológica invariante que existiría desde siempre–, es la única capaz de hacer honor a las pretensiones localizables en la obra de madurez de aquel.

Interpretar el análisis de Marx como una crítica históricamente específica del trabajo en el capitalismo conduce a una comprensión de la sociedad capitalista muy diferente de las interpretaciones del marxismo tradicional. Sugiere, por ejemplo, que las relaciones sociales y los modos de dominación que caracterizan al capitalismo, en el análisis de Marx, no pueden ser suficientemente entendidos en términos de relaciones de clase, enraizadas en las relaciones de propiedad y mediadas por el mercado. Más bien, su análisis de la mercancía y el capital –esto es, de las formas cuasiobjetivas de mediación social constituidas por el trabajo en el capitalismo–, debería ser comprendido como un análisis de las relaciones sociales fundamentales de esta sociedad. Estas formas sociales impersonales y abstractas no se limitan a velar las relaciones sociales que tradicionalmente han sido consideradas como las “reales” del capitalismo, esto es, las relaciones de clase; son las relaciones sociales reales de la sociedad capitalista las que estructuran su trayectoria dinámica y su modo de producción (Postone, 2006, p. 47).

Una de las principales ventajas de esta corriente que cabe mencionar inicialmente es que, al tiempo que brinda una sofisticación de las críticas más usuales provenientes de la Escuela de Frankfurt, con las que intenta dialogar explícita y sistemáticamente, y aun cuando apunte más allá de las dinámicas sociales anónimas “patológicas” capaces de ser paliadas terapéuticamente, sirve para contrastar la especificidad que conllevan estas últimas frente a los diferentes mecanismos de poder y dominación política. Sobre todo, al detenerse en el carácter temporal necesariamente adosado al valor, como uno de sus principales elementos de análisis, y en la consiguiente centralidad que el tiempo de trabajo socialmente necesario adopta dentro del capitalismo industrial, que a pesar de sus distintas mutaciones todavía funciona como eje organizativo del tiempo social cotidiano (Briales, 2016). La atención depositada en la forma capitalista del trabajo por parte de la teoría de la forma valor, y de las categorías que fundan

material y simbólicamente la modernidad, permite sostener una distinción heurística, fundamental para comprender el alcance de la empresa, entre una interpretación “categorial” o esotérica y una “clasista” o exotérica respecto de las relaciones sociales fundamentales del capitalismo.¹² Mientras la primera, a la que suscriben los autores nucleados en la teoría de la forma valor, constituye “una crítica del trabajo en el capitalismo, la segunda representa una crítica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo” (Postone, 2006, p. 74) e implica una glorificación productivista o prometeica del trabajo humano como actividad inespecífica que sería realizada en todas sus dimensiones –y no así abolida– con la superación del capitalismo.

A lo largo de *Tiempo, trabajo y dominación social* Postone se propone dar cuenta precisamente de esta diferencia de alcance entre ambas posibles interpretaciones de la obra de madurez de Marx, en último término determinadas por una concepción incompatible de la dominación capitalista. Para Postone (2006, esp. pp. 74-75) esta última no consiste estrictamente en la dominación de personas por otras personas, sino en la dominación de las personas por estructuras sociales abstractas que las propias personas han contribuido a constituir y que aun así se reconocen como extrañas, naturales e incapaces de sufrir transformación alguna. Por consiguiente, la dominación social indirecta, que no mantiene una relación necesaria con la posición social ocupada o con cualquier otro género de dependencia directa, inmediata o personal entre agentes económicos, constituiría el modo de dominación predominante a partir del que debe caracterizarse a la sociedad moderna capitalista. Desde el punto de vista de Postone, el régimen incremental del valor –y las formas sociales capitalistas en general– direcciona anónimamente el movimiento de la vida social en su conjunto hacia la maximización inacabada del beneficio. Y esto no descarta el hecho de que sean los mismos actores los que terminen por reproducir las situaciones de heteronomía que ya no son capaces de controlar o siquiera entrever como consecuencia de sus cursos de acción individuales.

Marx pretendía aprehender este modo de dominación abstracto y estructural –que acompaña pero se extiende también más allá de la dominación de clase– con sus categorías de mercancía y de capital. Esta dominación abstracta no solo determina el objetivo de la producción en el capitalismo, según Marx, sino también su forma material. En el marco del análisis de Marx, el modo de dominación social que caracteriza al capitalismo no está, al fin y al cabo, en función de la propiedad privada, del dominio por los capitalistas del producto excedente y de los medios de producción, sino, más bien, cimentado en la forma valor de la propia riqueza, un tipo de riqueza social que se enfrenta al trabajo vivo (los trabajadores) como un poder estructuralmente extraño y dominador (Postone, 2006, p. 75).

¹² A partir de la célebre distinción de Leo Strauss, Kurz ha diferenciado entre el acervo textual marxiano de difícil comprensión vinculado a la teoría del valor, que daría lugar al Marx “esotérico”, y el Marx “exotérico”, cuyo acervo resume inquietudes relativas a momentos históricos precisos, a la lucha de clases o a la propia acción política (Jappe, 2016, pp. 18-21). Estas últimas inquietudes no necesariamente se manifiestan en su obra de madurez, más preocupada por desgranar –en sus términos– la propia “anatomía” de lo social.

Al igual que sucede en la obra de Marx, la crítica que prevalece en la teoría de la forma valor no es de naturaleza moral; en el sentido que no se propone únicamente denunciar los excesos, desbordes o ilimitaciones del capitalismo a partir de un criterio *a priori* de lo que sea justo o moralmente correcto.¹³ Al ser anónima e impersonal, estar abstractamente mediada y presentarse de manera cuasiobjetiva, el modo de dominación con el que aquí se describe al capitalismo no admite la exclusiva responsabilidad moral de personas concretas, instituciones o grupos de individuos por su ejercicio, y menos aún la reducción de su enjuiciamiento a las preocupaciones sobre la distribución o redistribución nacional de medios económicos. De hecho, la asunción del carácter histórico de las formas sociales capitalistas –la mercancía, el dinero, el trabajo y el valor, para el caso–, y no así su invariancia como factores eternamente presentes en todo modo de producción posible, es lo que permite distinguir una clase de crítica –como la de la economía política– de aquella muy otra que resume la caracterización del capitalismo a dos condiciones específicas, a saber, la existencia del libre mercado y la propiedad privada de los medios de producción (Jappe, 2016). Esta comprensión analítica e históricamente insuficiente de la sociedad capitalista –por cuanto, por ejemplo, desestima lo que Pollock oportunamente dio en llamar “capitalismo de Estado”–¹⁴ conlleva confiar en la idea de que el principal modo de dominación que aquí tiene lugar se define principalmente por el ejercicio del poder por parte de ciertas personas, grupos o subsistemas sociales. Al punto de habilitar para el quehacer filosófico-social o bien una crítica moral, orientada por criterios externos o trascendentes de justicia, o bien una crítica funcional, de comprometidos fundamentos normativos (Jaeggi, 2016). Algo similar sucede con las críticas dirigidas contra el presunto velo –psicológicamente definido– del fetichismo o de la ideología,¹⁵ que de ser descubierto por parte del quehacer crítico conservaría una contraparte positiva última que

¹³ Esta sería, de hecho, una de las principales fortalezas teóricas de todo enfoque estrictamente marxiano para autores como Neuhouser, pues “arroja luz sobre amplios problemas éticos de la sociedad moderna que generalmente son ignorados, incluso hoy, por las filosofías políticas orientadas a la justicia, donde temas como la alienación, la cosificación, las dinámicas sociales autocontradictorias y la justicia en esferas sociales no políticas pasan en gran medida sin mencionarse” (2023, p. 13). Todas las traducciones al español son mías.

¹⁴ De acuerdo con Postone (2006, pp. 146-152), la tesis de Pollock establece que aun cuando el mercado y la propiedad privada hayan quedado efectivamente abolidos en el capitalismo de Estado de tipo soviético, esto no implicó que las consecuencias sociales, políticas y culturales hayan sido necesariamente emancipadoras; en otros términos, la supremacía de lo político sobre lo económico no fue suficiente para superar el modo de producción capitalista (Sohn-Rethel, 2001, pp. 42-43). Respecto del pesimismo de Pollock, sustentado en la tesis de que la superación del capitalismo de Estado solo habría podido darse a partir de la improbable circunstancia extrínseca de la paz mundial, *cfr.* Arboleda (2021, pp. 167-169) y Postone (2006, pp. 152-162).

¹⁵ De acuerdo con Balibar (2000, pp. 29-32), la concepción de la ideología marxiana, las más de las veces opaca en sus sucesivas interpretaciones, ha oscilado entre atribuciones motoras al desconocimiento (ignorancia epistémica) y al error en la acción (incorrección normativa), a pesar de que las primeras han predominado a la luz de la tesis –no necesariamente localizable en Marx sino en una interpretación idealista de la naturaleza y la historia– de que sería preciso educar o ilustrar al proletariado en la dominación de clase que rige su existencia, de manera que pudiera alentarse o propulsarse la emancipación colectiva.

cabría establecer como criterio, estado o parámetro ideal último al cual tender. Esto obvia que la dominación personal, basada en la explotación económica existente incluso en modos de producción comunales, y en agrupaciones artesanales y campesinas, no puede constituir un objeto de análisis ni de crítica exhaustivo para las teorías críticas contemporáneas. Es decir, para delinear ya no una teoría social aplicable a cualquier período histórico –ocupada en examinar compartimentos de la vida social artificialmente delimitados, empíricamente convenientes y académicamente especializados como pueden ser el arte, la ciencia, el consumo, el deporte, la educación, el medio urbano o rural, la salud o el trabajo–, sino una genuina teoría de la totalidad social integrada con la crítica de la economía política.¹⁶

El “giro a la especificidad histórica” (Martín, 2016a) provisto por la reconstrucción de la teoría de la sociedad de Marx por parte de Postone, como uno de los mayores representantes de la teoría de la forma valor –afanado en la búsqueda de cierta sistematicidad contra la que conspira el usual estilo ensayístico adoptado por la *Wertkritik*– permite (i) situar el marco categorial que hace posible la emergencia histórica y sobre todo la reproducción estructural del capitalismo, tanto como (ii) contribuir a identificar el objeto de análisis formal al que debe encomendarse la filosofía social más allá de la justificación normativa de medidas político-institucionales. Esta última preocupación no permite constituir, para Postone, críticas epistemológicamente satisfactorias, pues han de traficar aun inadvertidamente el presupuesto fundante de las teorías normativas ideales de que existiría cierta “posición de privilegio para los pensadores críticos cuyo conocimiento, inexplicablemente, habría escapado a la deformación social” (2006, p. 85). Si bien por vías diferentes a las habituales dentro de la filosofía social contemporánea, las críticas del valor, y la perspectiva de Postone en particular, también desestiman la centralidad del paradigma distributivo.¹⁷ Pero sobre todo permiten subrayar los límites de la concepción represiva del poder que habitualmente le sigue –como ejercicio de coerción directa, o como violencia o ideología–, que en ningún caso fija su atención en la reestructuración constante de las condiciones materiales de la reproducción social que, en la actualidad, desafían la sostenibilidad de la misma formación social capitalista a escala nacional e internacional (Mau, 2023).

¹⁶ Respecto de esta diferencia analítica fundamental entre “teoría social” (*Sozialtheorie*) y “teoría de la sociedad” (*Gesellschaftstheorie*) establecida en la sociología alemana contemporánea, en oposición a la tradición académica anglosajona, *cfr.* Gros (2023b) y Reckwitz y Rosa (2023a).

¹⁷ La distribución posterior a la producción, que puede llegar a reflejarse en los ingresos o bien provenientes del salario, o bien del plusvalor, debe contraponerse con la distribución que, según Marx, ocurriría antes de la producción y circulación, es decir, con la atribución jurídica de los medios de producción a los diferentes agentes de la producción; constatar esta desposesión originaria es lo que permite, de hecho, identificar el tipo de lazo social predominante dentro del capitalismo (Althusser y Balibar, 2004, pp. 189-190).

Al presuponer que la economía constituye una “caja negra” (*black box*) de la que solo pueden participar criterios distributivos respecto de la riqueza, pero no así consideraciones sobre cómo esta última es producida globalmente ni de qué tipo particular de riqueza se trata en cada caso, se omite considerar no solo la dimensión productiva en la que se sostiene el régimen incremental del valor (Jaeggi, 2016), sino también las formas de interdependencia admitidas por la cooperación social que la misma “economía” –asumida como entidad separada de la política y con un estatuto ontológico propio– determina apriorísticamente (Fraser, 2022, Cap. 1).¹⁸ Es decir, de las *formas* positivas bajo las que la socialización moderna permite, a la vez que constriñe, la participación individual de los actores en la vida social y hasta el aseguramiento institucional de su propia autoconservación;¹⁹ ya sea en calidad de objeto de amor y cuidado personal, productor/consumidor de mercancías o ciudadano capaz de intervenir públicamente (Honneth, 2014; Neuhouser, 2023, Cap. 12). La teoría de la forma valor contemporánea cuestiona precisamente que la segunda de estas últimas deba ser la forma efectivamente predominante de participación cotidiana en base a la que reproducir la propia vida y establecer la identidad personal (*selfhood*).²⁰ Aun cuando también dependa del depósito activo de expectativas personales de autorrealización, gratificación subjetiva u obtención de reconocimiento,²¹ el trabajo no es considerado aquí como un postulado afirmativo que, en la apropiación individual de la naturaleza interior de cada quien, sea posible depurar de las condiciones sociales u objetivas que parcializan los impulsos eróticos, miméticos o lúdicos y restringen la posibilidad real de una organización laboral libidinalmente orientada, tal y como pretendía Marcuse. Por el contrario, en la sociedad capitalista el trabajo –entendido, en este punto, como trabajo asalariado y productivo– necesariamente ha de aparecer bajo la forma institucionalizada de una actividad abstracta, desensualizada y escindida del resto de la vida que sirve para fines externos orientados al aseguramiento de la autoconservación, y no yacerían

¹⁸ Dentro de la tradición de la filosofía social, referirse a la “cooperación social” no ha de implicar, tal como lo confirma Neuhouser (2023, p. 77), que dentro de las sociedades reales contemporáneas las cargas y los beneficios se encuentren distribuidos de manera igualitaria o aun justa.

¹⁹ Una rehabilitación histórico-social de la teoría del valor, como ya lo había dejado establecido Simmel en *Cuestiones fundamentales de sociología*, implica desestimar el patrimonio exclusivo que la economía ha tenido sobre el estudio teórico de las formas. Así, y en lo que respecta a las formas de socialización, “[s]i se puede decir que la sociedad es el efecto recíproco de la acción de los individuos, entonces la descripción de las formas de este efecto recíproco sería la tarea de la ciencia de la sociedad en el sentido más estricto y auténtico de ‘sociedad’” (Simmel, 2003, p. 50).

²⁰ Tal como lo ve Honneth (2017a, esp. pp. 105-108), esta pretensión resultaría congruente con la actualización contemporánea de la tradición socialista, orientada por la noción de libertad social.

²¹ Para Jappe, por ejemplo, “el salario no lleva a comprometerse verdaderamente con el trabajo, y la simple coacción tampoco basta. El capitalismo moderno demanda una adhesión activa. Necesita sobre todo movilizar las energías del personal superior –los ejecutivos y los gestores–, presentándose ante ellos no solo como un sustento, sino también como una posibilidad de libertad y autorrealización” (2019, p. 215).

contenidos en ella reservorios emancipatorios que merecieran preservarse desde el punto de vista de una modernidad alternativa.

En sentido capitalista, quien trabaja, mientras trabaja, no rinde culto, no celebra fiestas, no ejecuta rituales, pero tampoco se entrega a la contemplación estética o al juego. El trabajo en el capitalismo se separa del resto de la vida, como una actividad desensualizada, en sí misma vacía de sentido, orientada a fines externos en condición de mero medio. Las actitudes crecientemente instrumentales, entonces, tienden a imponerse por doquier, pero no sobre la base de un proceso civilizatorio de dominación de la naturaleza, sino a partir de la forma capitalista de trabajo. Esto permite reformular en términos de especificidad histórica el desarrollo de la razón instrumental (Martín, 2016a, p. 106).

En consecuencia, la visión de Postone desemboca en una crítica sociohistórica dirigida contra la totalidad social –que se basa en un análisis de los fundamentos de la sociedad moderna en sí misma– y no así contra los desbordes, excesos o ilimitaciones que podrían sobrevenir a la luz de algún parámetro de justicia idealmente determinado, en base a criterios morales que den cuenta de la malevolencia de ciertos individuos o grupos o de una filosofía de la historia universal cuyo alcance sería idéntico a la historia humana occidental y su tipo predominante de racionalidad. Filosofía política, filosofía moral y filosofía de la historia son revisadas críticamente por las críticas del valor y entrevistas como subdisciplinas insuficientes al momento de aprehender el sistema global complejo que representa la *sociedad* moderna, diferente de la complejidad y pluralidad que supuestamente define a las *sociedades* democráticas modernas.²² La posibilidad de concebir una filosofía social especificada y ampliada, integrada en el marco de una crítica general de la economía política, y situada en relación a la condición planetaria y a los acuciantes desafíos para la sostenibilidad de la reproducción material del sistema planetario a gran escala, constituye un importante corolario de la teoría de la forma valor –y de sus sucesivas reformulaciones– cuya convergencia reciente con el programa de investigación de Rosa me propongo aprovechar en lo que sigue.

En línea con algunos de los autores nucleados en torno a la Escuela de Frankfurt, el principal adversario que han escogido las críticas del valor para situar sus desarrollos teóricos ha sido el así denominado “marxismo tradicional”. A saber, la muy difundida interpretación académica y extra-académica de Marx que concibe a la dominación específicamente capitalista como un modo de dominación concreto, directo y de clase, y que ha otorgado un estatuto privilegiado al proletariado industrial metropolitano –asalariado y masculino– como agente histórico de cambio. Según sus críticos, este tipo de recepción ha debido asumir una posición

²² Esta distinción analítica es advertida por Postone (2006, p. 44) a los efectos de sostener que su interés principal se encuentra precisamente en la modernidad como modo de vida social (*form of social life*); es decir, en una visión no evolutiva –sino específica– de la modernidad.

afirmativa respecto de la forma social del trabajo, capaz de criticar las coerciones que truncan su potencial humanizador, pero no de pronunciarse sobre las posibilidades reales de emancipación definitiva del trabajo existentes en la facticidad, sostenidas en contradicciones que el mismo Marx fue capaz de entrever a propósito del aumento de la composición orgánica del capital. Es decir, a partir de constatar que en el capitalismo la tasa de innovación del capital constante (materias primas y medios de producción) aumenta sistemáticamente por sobre la dimensión variable (la fuerza de trabajo creadora de valor y plusvalor) (Postone, 2006, pp. 79 y ss.).²³ Esta perspectiva debe tomarse entonces como un esfuerzo teórico –con consecuencias inmediatas respecto de las posibilidades emancipatorias reales– por distinguirse y volverse independiente de interpretaciones de Marx que otorgan al proletariado un estatuto privilegiado respecto del cambio histórico –como Sujeto revolucionario que hace la historia y se realiza a sí mismo en el socialismo– y asumen una postura afirmativa respecto de las formas capitalistas de producción, en último término sostenidas por el trabajo vivo.

Esto implica que no hay un continuum lineal entre las demandas y concepciones de la históricamente autoconstituida y autoafirmada clase obrera y las necesidades, demandas y concepciones que apuntan más allá del capitalismo. Las últimas [...] no estarían limitadas a la esfera del consumo y a cuestiones de justicia distributiva, sino que cuestionarían la naturaleza del trabajo y la estructura de limitaciones objetivas que caracterizan al capitalismo. Todo lo cual sugiere que una teoría crítica del capitalismo y de su posible superación debe implicar una teoría de la constitución de tales necesidades y modos de conciencia, capaz de enfrentarse a las transformaciones históricas cualitativas de la subjetividad y entender los movimientos sociales en dichos términos (Postone, 2006, p. 83).²⁴

Este enfoque tampoco ha podido omitir el hecho de que, en términos históricos, desde finales del siglo XIX las diferentes posiciones dentro de la lucha de clases han arribado a un relativo consenso respecto de las condiciones jurídicas aceptables para el buen desempeño

²³ Como se verá hacia el final de este capítulo, esta contradicción parte de constatar la progresiva disminución de la necesidad objetiva de gasto inmediato de tiempo de trabajo humano en la producción global contemporánea y de la consecuente primacía que adquieren los poderes socialmente generales de la ciencia y la técnica dentro del desarrollo histórico capitalista. La contradicción fundamental surge precisamente cuando se advierte que la tecnología ahorradora de trabajo no necesariamente sirve a fines emancipatorios universales, sino que, además de perfeccionar los dispositivos de control, disciplina y vigilancia laboral, es vista actualmente como la principal causa impersonal del desempleo y el subempleo masivos, en especial en los países centrales tecnológicamente adelantados (Frayne, 2015; Graeber, 2015).

²⁴ Tal y como estableció tempranamente Marcuse, la discusión sobre las “verdaderas necesidades” que la organización capitalista de la producción no es capaz de satisfacer sirvió a Marx para advertir la creciente disparidad entre las capacidades productivas socialmente generalizadas y el endeble grado de bienestar que estas últimas aseguran a nivel global (Meiksins Wood, 2002, p. 194; Ruiz Sanjuán, 2019, p. 339). Con todo, la asunción de una antropología de las necesidades, inevitable desde el punto de vista de la reinstalación de la categoría positiva del valor de uso, no solo parece debilitar la persuasión de la filosofía social y su tradicional proceder formalista o no-perfeccionista (Jaeggi, 2014, pp. 28-30), sino que repone las todavía no saldadas discusiones sobre las limitaciones de las teorías empíricas de las necesidades en el marco de una teoría de la sociedad. A este respecto, *cfr.* Baudrillard (1979, pp. 61 y ss.), Jaeggi (2018, pp. 135-137) y Turner (1989, pp. 53-55).

productivo y, en último término, para la maximización de las ganancias que tanto los representantes del capital como del trabajo compartirían. Ambos han logrado consensuar que la completa exclusión de los asalariados de la esfera de los derechos políticos y sociales, así como la omisión en el control y regulación de la producción/reproducción de la vida, perjudica la valorización, por cuanto dificulta el mantenimiento de los niveles mínimos de bienestar y productividad laboral. Así podría explicarse el paso de la extracción de plusvalor absoluto a la extracción de plusvalor relativo como principal modo de explotación de la fuerza de trabajo (Federici, 2018), al igual que el relativo éxito de los movimientos obreros internacionales – nacidos en la primera mitad del siglo XIX– durante las décadas inaugurales del siglo XX respecto de la reducción drástica de la jornada laboral en comparación con las tasas estadísticas de los siglos precedentes.²⁵ Pero también su progresiva disolución –a partir de 1920, como consecuencia de la Primera Guerra Mundial y la subsiguiente desaparición de la Segunda Internacional– conforme a la difusión y consolidación posindustrial del trabajo asalariado y no asalariado –y el correspondiente desplazamiento desde la pugna por la reducción del tiempo de trabajo a la subida de los salarios–, si bien ya no necesariamente fabril, como forma de subsistencia compartida en todo el mundo occidental (Jappe, 2016, pp. 93-95; 2019, pp. 166-167; Milner, 2003). De acuerdo con Jappe, menos que una verdadera crítica del trabajo, en algunas tradiciones teórico-críticas o preocupadas por la emancipación social –entre las que puede incluirse al postoperaísmo, pero también a las visiones contemporáneas de inspiración habermasiana–, “lo que los autores llaman así no es más que un elogio de la resistencia a las condiciones capitalistas de trabajo” (2016, p. 225). Es decir, una manifestación reactiva y moralmente justificada frente a las condiciones organizacionales del trabajo en el posfordismo –gravemente precarias– antes que una revisión crítico-negativa de los fundamentos sociales que sostienen objetivamente esas mismas condiciones adversas.

La obra magna de Postone es tomada aquí como referencia central de la crítica del valor sobre todo por su sistematicidad, aunque también para advertir las principales limitaciones que conlleva una lectura categorial, modélica o estrictamente formal de la obra de madurez de Marx. En *Tiempo, trabajo y dominación social*, Postone consigue plantear una reinterpretación

²⁵ En *El patriarcado del salario*, Federici (2018) ha mostrado convincentemente que incluso la consolidación de la familia nuclear europea, y el correspondiente rol doméstico a tiempo completo inéditamente asumido por las mujeres entre 1870 y 1910, debe entenderse como un complejo proceso de ingeniería social subordinado a las necesidades del mercado laboral y a la disciplina capitalista del trabajo. En sus términos, “[s]olo después de que las epidemias y el trabajo excesivo diezmasen la mano de obra disponible y, aún más importante, después de que diferentes oleadas de luchas obreras entre 1830 y 1840 estuviesen a punto de llevar a Inglaterra a una revolución, la necesidad de tener una mano de obra más estable y disciplinada forzó al capital a organizar la familia nuclear como base para la reproducción de la fuerza de trabajo” (Federici, 2018, p. 30).

original de Marx, redimida de buena parte de los presupuestos ontológicos y políticos del marxismo tradicional, que lo conduce a rechazar una concepción transhistórica del trabajo, independiente de toda formación social. Es decir, una visión puramente antropológica del trabajo útil que lo entiende como mediación productiva o metabolismo con la naturaleza;²⁶ mera actividad humana técnicamente orientada con arreglo a fines externos en base a la que el hombre produce y se autoproduce.²⁷ Es sabido que existen al menos dos sentidos fundamentales de la categoría de “trabajo” igualmente presentes en la obra de Marx, a saber, entendido como (i) un tipo de relación social históricamente específica de las sociedades capitalistas, en donde la *forma salarial* organiza la venta de la fuerza de trabajo –en calidad de mercancía– por parte de personas formalmente libres dentro de un mercado de trabajo, o como (ii) la principal actividad humana que asegura la reproducción material en cualquier sociedad o época. Como se verá en lo que sigue, una atención exclusiva sobre este segundo sentido implica desconsiderar la naturaleza bifacética (*zweischlächtige Natur*) del trabajo que Marx advierte en su obra de madurez. Pues más allá del “trabajo en general” –eternamente requerido en cualquier formación social para asegurarse su propia regeneración y sustentabilidad (Marx, 2010, p. 53)–, para Postone la categoría de trabajo debe desagregarse para su análisis –aun cuando fenoménicamente aparezcan de manera indistinta– en una faceta concreta y una abstracta, siendo esta última la medida inmanente del valor que solamente tiene lugar dentro de las relaciones sociales indirectas capitalistas (Martín, 2021a; 2023a, McNally, 2004).²⁸

La lectura de la obra de madurez de Marx por parte de Postone, de esta manera, esboza una crítica sociohistórica capaz de especificar formas sociales que no han existido desde siempre, así como de habilitar un análisis no necesariamente circunscripto a los siglos XVIII y XIX y a los correspondientes procesos de modernización identificables con el ascenso europeo

²⁶ Concebir al trabajo como actividad productiva permite caracterizar (ontológicamente) la naturaleza productiva del ser humano y a la vez distinguir (antropológicamente) la capacidad productiva humana de la fabricación animal no-humana. Esta concepción podría derivarse plausiblemente de la obra temprana de Marx, de donde es posible concluir que tomar al “hombre como un ser de *praxis* prepara el terreno para articular la cuestión ontológica, a saber, cuál es la característica fundamental, o la combinación de características, que todos tenemos y que hace de nosotros una clase de cosa, diferenciándonos de otras clases posibles de cosas, por ejemplo, las cosas inanimadas, las plantas y los animales” (Lawler, 2017, p. 135).

²⁷ Desde este punto de vista, y entendida como acción técnica, la actividad humana productiva se trataría de una acción (i) necesariamente intencional o volitiva, que implica un agente racional que actúa conforme con objetivos; (ii) que presupone un conjunto de representaciones o ideas poseídas por el individuo al respecto de la producción de ciertos objetos técnicos; y (iii) con arreglo a fines, los cuales suelen encontrarse subordinados a necesidades y deseos últimos de los agentes, pero también condicionados por valores intrínsecos, como es el caso de los dos principales indicadores axiológicos de toda actividad productiva, a saber, la eficacia y la eficiencia (Lawler, 2017).

²⁸ Como supo establecer el propio Marx en los *Grundrisse*, “[e]l trabajo parece ser una categoría totalmente simple. También la representación del trabajo en su universalidad –como trabajo en general– es muy antigua. Y sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el ‘trabajo’ es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple” (1971, vol. 1, p. 24).

de la gran industria y la consolidación del capitalismo monopolista. Al igual que sucede con Marx, la prioridad heurística otorgada al desarrollo conceptual frente al desarrollo histórico en *Tiempo, trabajo y dominación social* permite a Postone modelizar los fundamentos estructurales que funcionan como “punto de partida para entender las actuales transformaciones planetarias, sociales y económicas, como transformaciones del capitalismo” (2006, pp. 85-86). Esta interpretación se justifica, finalmente, en base al objetivo de superar el ya mencionado –y aun contestado– estancamiento pesimista atribuido a la primera generación frankfurtiana,²⁹ y ofrece así una original relectura marxiana que constituye al mismo tiempo una propuesta radical de reformulación del alcance de la teoría crítica de la sociedad –integrada en su alcance con la crítica de la economía política– y una continuación de las principales inquietudes y estrategias de crítica heredadas de la Escuela de Frankfurt (Navarro Ruiz, 2019). La preocupación preponderantemente teórica de Postone, compartida con las diferentes versiones de la crítica del valor, sienta las bases para desligar la obra de madurez de Marx de las preocupaciones políticas directas, y hasta de una teoría tradicional del poder,³⁰ y en cambio propone ubicarla en la senda de una actualizada teoría de la constitución social o de la socialización moderna.³¹

A partir del segundo capítulo de *Tiempo, trabajo y dominación social*, Postone se ocupa de desandar los supuestos del marxismo tradicional que conminan al pensador de Tréveris a ser un referente excepcional de la crítica del mercado y la propiedad privada desde un punto de vista de afirmación del trabajo, cuyo contenido normativo habría sido distorsionado por los fenómenos de alienación objetiva, explotación o dominación directa en general. Para la teoría de la forma valor, Marx concibe la *función* o el rol específico del trabajo abstracto en

²⁹ Aun cuando consigan mostrar la posibilidad conceptual de una ilustración afirmativa, eventualmente marginada de la dominación y de los impedimentos sociales a la instancia subjetiva de la autorreflexión, Adorno y Horkheimer no pueden evitar que su planteo en *Dialéctica de la Ilustración* sufra limitaciones a causa de la inespecificidad de las condiciones que provocan la unilateralización de la racionalidad instrumental y su recaída en la lógica ciega del dominio que diagnostican, atribuidas o bien al proceso histórico universal que comprendería a toda la historia humana, o bien a la estructura de la razón como tal (Martín, 2020, p. 77).

³⁰ Es preciso distinguir entre el afán de *La ideología alemana*, por ejemplo, en donde puede encontrarse una teoría de la constitución del poder, y la pretensión original de Marx en *El capital*, en donde a partir de su definición del fetichismo señala un mecanismo de sujeción. Para Balibar, si bien “ambos problemas no pueden ser totalmente independientes, [...] nos llaman la atención sobre procesos sociales distintos y comprometen de manera diferente la reflexión sobre la liberación” (2000, p. 86).

³¹ Como se verá más adelante, quienes han continuado en la senda del pensamiento social de Postone han debido ampliar el alcance de esta preocupación excesivamente formalista con los análisis concretos y situados, a través de los cuales es posible entrever históricamente cómo el núcleo lógico-estructural de la acumulación capitalista se articula y ha articulado contingentemente con sus condiciones de posibilidad no mercantilizadas (Martín, 2022; 2023a; 2023b). Según lo estimo, he aquí una oportunidad inmejorable para aproximar un enfoque analítico de abstracción modélica, usual en los análisis y las intervenciones de las críticas del valor, con el programa de investigación de Rosa, quien fija su atención en la estabilización dinámica desde el punto de vista de la tendencia escalatoria que en la modernidad adoptan las instituciones básicas de la sociedad.

dependencia de su estatuto de categoría mediadora fundamental de la organización de la vida social moderna, incrustado en la dominación social indirecta y superable a partir de una crítica general del proceso productivo capitalista, y no exclusivamente de la injusta distribución nacional de beneficios, utilidades y/o ventajas que favorecen a ciertos individuos o grupos de individuos (Martín, 2016b; 2023a). El marxismo tradicional sería capaz de ofrecer una crítica de la distribución de los productos del trabajo proletario aun cuando no cuestione con la misma firmeza la forma de trabajo –el proceso material de producción– que expresa la socialización adecuada a las necesidades permanentes de la acumulación del capital. Estas diferencias fundamentales advertidas por Postone entre la conceptualización del trabajo –y por consiguiente de la dominación– por parte de la teoría de la forma valor y del marxismo tradicional, resultan cruciales para comprender el proyecto crítico de Marx en toda su magnitud, como empresa antepuesta a la de la economía política clásica, tanto como para desandar la prioridad heurística del análisis de la distribución local frente a la producción global de mercancías asumida por las principales teorías de la justicia contemporáneas.

La lectura tradicional de Marx –que interpreta sus categorías como categorías de distribución (el mercado y la propiedad privada) e identifica las fuerzas productivas en el capitalismo con los procesos (industriales) de producción– depende en última instancia de la identificación del concepto ricardiano de trabajo como fuente de valor con el de Marx [...]. La *diferencia* esencial entre la crítica de la Economía política de Marx y la Economía política clásica es precisamente el tratamiento del trabajo (Postone, 2006, p. 103).

El tipo de crítica que cabe colegir de lo dispuesto sería del todo opuesto a la defensa, en primer lugar, del productivismo tecnocrático y de la visión prometeica y determinista propia del marxismo tradicional (Baudrillard, 2000; Federici, 2018), y, en segundo lugar, del trabajo humano como núcleo ontológico que sería preciso salvaguardar o conservar invariante. Esto es, como dato antropológico-normativo a partir del que enjuiciar las desigualdades de clase – en base al asimétrico grado de aporte a la tasa de plusvalor– y el injusto aprovechamiento de los productos del trabajo generados por la clase oprimida (Cohen, 1995; Löwith, 2007, p. 63; Weeks, 2011). La reconstrucción de Marx que emprende Postone, al contrario, proporciona un análisis y una crítica de la totalidad social susceptible de extenderse a los conflictos, contradicciones y límites internos que amenazan la sostenibilidad del capitalismo contemporáneo a gran escala, y al papel activo que los agentes de prácticas sociales desempeñan en el sostenimiento cotidiano –aun inadvertido e involuntario– de la reproducción estructural. Desde este punto de vista, superar el capitalismo no solo significaría la victoria en la lucha de clases del proletariado –en un marcado contexto mundial de progresiva desproletarización y rechazo de las identidades fijadas por el empleo asalariado– sino,

principalmente, la abolición de la estructura reificada e impersonal del capital que constriñe sistemáticamente a *cualquiera* y anula los atisbos de cambio, contingencia y novedad que podrían emerger pero que, sin embargo, permanecen truncos bajo su égida (Arboleda, 2021; Martín, 2023a, Cap. 2; 2023b).

1.1.1. El carácter histórico-social de la teoría del valor

El valor es una forma social [*gesellschaftliche Form*] e históricamente específica de riqueza, que no remite a la riqueza material (entendida como bienes que satisfacen determinadas necesidades), sino a una forma de riqueza abstracta, representable en dinero. Se trata de una forma que solo existe en el capitalismo, y que constituye su especificidad. El objetivo de la producción en el capitalismo no es la producción de riqueza (valores de uso), sino la producción de valor (acumulación de capital). A eso responde el imperativo de crecimiento económico: se trata de una producción que tiene su fin en sí mismo, y por eso la tensión entre el valor y los frutos de su desarrollo va a ser la contradicción fundamental del capitalismo en su despliegue histórico (Maiso, 2021, p. 287).

Usualmente concebida como una teoría económica *avant la lettre*, capaz de explicar la formación de precios, la teoría del valor ha gozado de un estatuto ambiguo dentro del campo filosófico, incluso sin considerar los innumerables estudios marxistas o marxológicos sobre el tópico. Mientras hay quienes argumentan que su afirmación –como teoría del valor-trabajo– resulta imprescindible para denunciar normativamente la extracción capitalista del excedente –producto del injusto arrebato de la plusvalía o plusvalor (*Mehrwert*) que habría sido generado por el trabajo humano directo del obrero, al superar lo requerido para su propia subsistencia– otros indican que esta última puede ser enjuiciada sin basar su legitimidad normativa en la tesis de que el trabajo, como actividad humana, es la única fuente de valor (Holmstrom, 1983). El grueso de los especialistas en filosofía política, sin embargo, coincide en la obsolescencia de esta teoría económica, por lo que en la actualidad ni las teorías de la justicia ni el marxismo analítico parecen requerir de ella para actualizar la crítica posmetafísica a la tasa de explotación de la fuerza de trabajo. De hecho, pueden recurrir sin mayores dificultades a criterios político-distributivos que apunten a las desigualdades intolerables desde el punto de vista de la justicia, o incluso a consideraciones morales sobre el atentado contra la igual dignidad impuesta por la precariedad laboral. La misma sospecha de esta insuficiencia heurística gravita en quienes denuncian las dos aparentes exclusiones injustificadas en la teoría marxiana del valor tradicional, a saber, la naturaleza extrahumana y el trabajo reproductivo feminizado (Martín,

2021b). Estas últimas constataciones han permitido a las teorías críticas contemporáneas dar cuenta de que el trabajo productivo y asalariado no constituye el único ámbito creador de valor –y aun siquiera el más prominente– (Graeber, 2018, Cap. 6).³² Al punto de indicar que la apropiación o expropiación de actividades, espacios, cuerpos y recursos deslocalizados, externalizados, o incluso aún no mercantilizados, funciona como mecanismo tanto o más fundamental para la reproducción ampliada del capital a escala internacional que la explotación directa y local por parte de los capitalistas individuales (Federici, 2015; 2018; Fraser, 2022; Dörre, 2016; Pérez Orozco, 2019; Rosa, Dörre y Lessenich, 2016; Lessenich, 2019; Mau, 2023; Moore, 2020; Navarro Ruiz, 2022).³³

En la interpretación tradicional de la teoría del valor-trabajo, que sería compartida en todas sus líneas con los economistas clásicos –como es el caso de Ricardo o de Smith–, la teoría del valor de Marx se emparentaría con la tradición heredada de la economía política bajo el principio teórico de que el valor de cambio o *precio* de una mercancía al momento de su intercambio estaría determinado, en términos cuantitativos, por el tiempo de trabajo necesario para su producción (Schumpeter, 2003, pp. 21 y ss.).³⁴ Desde un punto de vista transhistórico, un bien o un servicio colocado en el mercado para su venta –lo que constituye un producto, en un sentido general o inespecífico–³⁵ explicaría la formación de su precio a partir de la cantidad de tiempo de trabajo que un productor individualmente habría dispensado en su fabricación. Es decir, la mercancía tendría “contenida” una cantidad de tiempo de trabajo –*qua* medida del valor irreflexivamente asumida– que daría lugar a la conformación de su precio de equilibrio y eventualmente a la producción del plusvalor en cuanto diferencia entre el valor producido

³² Sobre las diferencias entre Hegel y Marx respecto del trabajo como fuente de valor –entendido, el valor, como forma particular de riqueza–, *cfr.* Adorno (2012, pp. 245 y ss.).

³³ Como indica Moore, en línea con las investigaciones de Dörre y Lessenich a las que Rosa ha acudido en años recientes para informar de la exterioridad ontológica de la aceleración social, “la acumulación de trabajo social abstracto es posible mediante la apropiación de trabajo no remunerado (humano y extrahumano). La forma valor (la mercancía) y su sustancia (trabajo social abstracto) dependen de las relaciones de valor [globales] que configuran el trabajo asalariado con sus condiciones de reproducción, necesariamente más amplias: el trabajo no remunerado” (2020, p. 75).

³⁴ Al extender y sofisticar el planteo cuantitativo sobre la medida del valor de Smith, Ricardo establece de manera definitiva que “[e]l valor [de cambio] de un artículo, o sea la cantidad de cualquier otro artículo por la cual puede cambiarse, depende de la cantidad relativa de trabajo que se necesita para su producción” (en Ruiz Sanjuán, 2019, p. 336). Lo que advierte Postone es que, si no pudiera distinguirse esta tesis de lo establecido por la teoría crítica de la forma valor de Marx, y se la concibiera como pieza fundamental de esta última, entonces tampoco podría hacerse honor al proyecto de una *crítica* de la economía política.

³⁵ Para Marx, una mercancía solo se constituye como tal cuando se presupone la instancia del intercambio y, por lo tanto, la existencia de otras mercancías; estas últimas no resultan accesorias o secundarias sino completamente necesarias para siquiera concebir, en su relación de mutua dependencia, una mercancía en sentido estricto. En otros términos, “al hablar de una mercancía individual se está presuponiendo siempre la existencia de otras mercancías en relación con las cuales esa mercancía es mercancía, pues solo en esa relación se convierte en objeto de valor [*Wertding*]. Si no fuera así, se trataría simplemente de un valor de uso, de un producto del trabajo (concreto)” (Ruiz Sanjuán, 2019, p. 356).

por un obrero en un período determinado y el coste medio del valor de los bienes de consumo necesarios para subsistir durante ese mismo período (Elster, 1992, p. 70). De aceptarse esta interpretación tradicional dentro de la historia económica, legada por la revolución marginalista de finales del siglo XIX, debería admitirse la continuidad necesaria entre los postulados de los economistas neoclásicos y la teoría del valor-trabajo marxista. La única diferencia constatable podría encontrarse en los fundamentos descriptivos y/o normativos en torno al plusvalor, a partir de los que Marx demuestra que este es resultado exclusivo del tiempo de trabajo del proletario, y del cual el capitalista extraería injustamente el excedente.³⁶

En oposición a lo anterior, las nuevas interpretaciones de Marx establecen visiblemente que la teoría del valor presente en su obra de madurez no constituye una teoría económica de los precios, sino una teoría acerca del carácter propiamente social que el trabajo asume bajo condiciones históricamente determinadas. Es decir, una teoría de la sociedad que se propone explicar el papel central del trabajo humano igual o trabajo abstracto –como sustancia indiferenciada del valor– en el marco de la sociedad capitalista, y no así dentro de cualquier otra formación social. Esto no significa que los críticos del valor contemporáneos consideren las capacidades adquiridas o los talentos congénitos, como sugiere Elster (1992), reivindiquen sin más el papel activo del trabajo frente a la pasividad del capital –lo que no sería otra cosa que una afirmación del trabajo productivo y asalariado– ni, menos aún, que retomen exactamente el objeto de estudio de la economía política clásica, a saber, la determinación mensurable o cuantitativa de valor contenida en cada mercancía. Por el contrario, el carácter histórico-social y su relevancia aun *filosófica* que adopta la teoría del valor desde este punto de vista,³⁷ al margen de los problemas técnicos,³⁸ busca exponer y comprender la función social y políticamente central que asume, inéditamente, la forma abstracta del trabajo en el capitalismo. Esto es precisamente lo que les permite aseverar que la de Marx no sería una teoría económica que se propone paliar las deficiencias explicativas de los economistas clásicos, o simplemente perfeccionar su alcance y estatuto científico, sino una teoría crítica del trabajo y

³⁶ Como se verá en la última sección de este capítulo, si bien Postone reconoce que esta interpretación captura una dimensión fundamental de la categoría de plusvalor, en su alcance resulta unilateral, por cuanto Marx también “analiza el proceso de valorización –el proceso de creación de plusvalor– en términos de proceso de creación de valor. Su análisis se ocupa no solo de la fuente del excedente, sino también de la forma del excedente de riqueza producido” (2006, p. 400).

³⁷ Para una justificación de que la teoría del valor de Marx configura el núcleo filosófico original de su obra de madurez, *cf.* Martínez Marzoa (1983) y Sohn-Rethel (2001, esp. p. 28).

³⁸ De acuerdo con Rubin, el problema de la formación de precios pertenece a un ámbito objetual independiente del que interesaba a Marx, por cuanto “un análisis histórico y sociológico de la economía capitalista no necesita explicar la asignación de recursos o los componentes de los precios en su intento por caracterizar la forma que asume la actividad laboral humana en un contexto histórico determinado” (1974, p. 36).

del valor destinada a subvertir los presupuestos de estos mismos economistas. O incluso a proveer las bases para una crítica epistemológicamente orientada de los fundamentos ideológicos que hacen aparecer a la economía política como una ciencia (Ruiz Sanjuán, 2019, pp. 18-19).³⁹

Solamente un firme interés por el carácter cualitativo o especificado del trabajo que produce mercancías –más allá de la relación cuantitativa y mensurable de intercambio que omite considerar la naturaleza de *lo que* permite volver equivalentes mercancías cualitativamente desemejantes–, de hecho, es capaz de contribuir a delinear las bases para una genuina crítica de la economía política. Es decir, para llevar a cabo una denuncia radical de las categorías irreflexivamente empleadas por los economistas clásicos, quienes presuponen la existencia del capitalismo –como forma invariante o suprahistórica de organizar la producción/reproducción de la vida– más que explicar su pervivencia. Aun cuando Marx se sirva del campo analítico de la economía política clásica, lo hace motivado por el interés de desandar el punto de partida afirmativo respecto del trabajo como medida autónoma del valor, solo analizable desde un punto de vista abstracto. Es decir, de la cantidad de tiempo de trabajo productivo empleado en la producción de mercancías; como si la instancia pública del acto del intercambio fuera accesoria y no dependiera de la homogeneización que sufren los trabajos privados al integrar el trabajo social. Es por eso que esta nueva interpretación de la obra de madurez de Marx no sostiene una posición empirista ocupada en develar cómo se determina el precio comercial, sino un esfuerzo teórico por analizar cómo se regula temporalmente la actividad laboral productiva en la forma capitalista de la economía, es decir, por clarificar las condiciones histórico-materiales bajo las que necesariamente ocurre el metabolismo social.

Al poner de manifiesto esta dimensión teórica de la crítica de Marx, se hace patente que las categorías que operan en ella tienen un sentido fundamentalmente distinto al de las categorías de la economía política. El interés de esta se centra básicamente en explicar en términos cuantitativos las relaciones de intercambio que se dan en la sociedad capitalista. Su punto de partida es el trabajo como medida del valor, y su objetivo es determinar cuantitativamente el trabajo que se encuentra contenido en las mercancías que se intercambian. Frente a esta posición básicamente empirista, la teoría del valor de Marx sitúa en el centro de su análisis la dimensión cualitativa del fenómeno del intercambio. Su pregunta teórica fundamental se encuentra dirigida a las condiciones estructurales del intercambio, esto es, las condiciones que hacen posible que objetos cualitativamente distintos puedan igualarse entre sí, lo cual es precisamente lo que

³⁹ En *Para leer el capital*, Althusser y Balibar expresan esta ruptura epistemológica con el campo ideológico de la economía política como sigue: “la crítica de la economía política realizada por Marx no puede poner en discusión su objeto sin poner también en duda la economía política misma, en sus pretensiones técnicas de autonomía, en el ‘corte’ que instaura en la realidad social para constituirse como teoría. La crítica de la economía política realizada por Marx es, por lo tanto, radical; somete a discusión no solo el objeto de la economía política, sino la *economía política* misma como objeto” (2004, p. 171). De ahí que pueda desestimarse la objeción de Habermas (1989, p. 54) respecto de la presunta ausencia de justificación de la teoría crítica de la sociedad en términos de una crítica del conocimiento por parte de Marx.

posibilita la ulterior determinación cuantitativa. Este cambio de perspectiva supone que el objeto de la investigación de Marx no es la mensurabilidad del trabajo contenido en las mercancías, sino el modo en que se desarrolla el metabolismo social en el sistema capitalista. Lo constitutivo de este proceso es que el trabajo se realiza de manera privada, y los distintos trabajos privados solo pueden formar parte del trabajo social a través del intercambio de los productos como mercancías. Esta forma de constituirse el trabajo social es algo propio de la moderna sociedad capitalista, que la distingue de todas las anteriores sociedades históricas (Ruiz Sanjuán, 2019, p. 19).

En suma, y de acuerdo con O’Kane (2021, pp. 201-202), la crítica que Postone dirige contra el marxismo tradicional tiene por cometido denunciar al menos tres déficits que comprometen la rigurosidad analítica y la potencialidad emancipatoria o negativa de toda teoría crítica de la sociedad. Así, el marxismo tradicional (i) realiza una crítica afirmativa, desde el punto de vista del trabajo, y no una crítica negativa del trabajo que permita situarlo como forma de interdependencia social históricamente específica, activamente sostenida por sus agentes constituyentes y pieza fundamental de la dominación social indirecta; (ii) asume la continuidad entre la teoría del valor de la economía política clásica de los siglos XVIII y XIX y el proyecto crítico marxiano, lo que permite enjuiciar la dominación directa de clase y la desigual distribución del excedente generado por la explotación económica; y (iii) comprende al socialismo como una necesidad histórica dependiente de que la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción alcance un punto crítico a partir del cual la clase proletaria lograría abolir el mercado y la propiedad privada, liberando así los potenciales reprimidos por la forma organizativa de la producción capitalista. Esta nueva interpretación de Marx, sustentada en el estudio de la forma valor, avanza desde estas limitaciones del marxismo tradicional hacia un programa de investigación original, capaz de capturar el inédito núcleo lógico-estructural de la modernidad capitalista sin presupuestos ideales de fondo que orienten la crítica. En este sentido, las categorías de trabajo abstracto, tiempo abstracto y racionalidad abstracta, estratégica o instrumental, y las condiciones histórico-materiales que tanto completan como responden a su emergencia, resultan fundamentales para comprender el sentido general de la crítica teórico-epistemológica que Marx dirige a la economía política clásica, y que revisaré en lo que sigue.

1.2. RACIONALIDAD, TIEMPO Y TRABAJO ABSTRACTOS

La continuidad entre la modernidad realmente existente y el capitalismo, asumida por Postone, se justifica a partir de los presupuestos abstractos compartidos entre la ampliación y profundización histórica del sistema mercantil y las condiciones histórico-materiales que precedieron y acompañaron a la Ilustración europea. En coincidencia parcial con las visiones

dialécticas metacríticas de Adorno (1975; 2012) y Sohn-Rethel (2001), las críticas del valor argumentan que antes de que el pensamiento científico o las teorías modernas de la ciencia – la física clásica o el análisis trascendental de Kant, respectivamente– instauraran de manera definitiva el pensamiento abstracto, la idea de una determinación puramente cuantitativa de la materia ya se encontraba presente en la facticidad a través de la producción y el intercambio de mercancías *qua* esferas espacio-temporales predominantes en la vida social moderna. Sostienen, por lo tanto, que la cantidad pura o vacía característica del valor *tout court*, contraparte absoluta de la ciencia galileana moderna y de los desarrollos teórico-filosóficos cartesianos, hobbesianos y kantianos, existía ya efectivamente manifestada en la forma universal del equivalente dinerario y su tendencia intrínseca a la maximización del beneficio (Jappe, 2019, pp. 26 y ss.).⁴⁰

Las críticas del valor se detienen así en el examen de la influencia recíproca entre la ciencia galileana, responsable de las formas históricas de conciencia predominantes en la modernidad occidental (Milner, 1996), y el dinamismo productivo y mercantil constitutivo de la formación social capitalista. La comprensión positivista del cuerpo social, como entidad sujeta al devenir de la naturaleza en la forma de leyes inmutables, por ejemplo, demuestra con suficiente precisión tanto la concepción mecánico-causal de la materia o de la naturaleza cuanto la transformación radical que en la modernidad sufren las concepciones tradicionales de tiempo y espacio: “la idea de unas leyes universales de la naturaleza presupone un concepto objetivo de un tiempo lineal y divisible a discreción, así como un concepto de espacio homogéneo (y no, por ejemplo, dividido en esferas)” (Ortlieb, 2014, p. 166). Concebir al tiempo como un recurso objetivo independiente en el que se instancian las distintas actividades o eventos presuntamente extrínsecos, lo mismo que al espacio como un todo homogéneo que sirve como sustrato independiente a algún proceso concreto –a la explotación virtualmente ilimitada de los recursos naturales del ambiente, por ejemplo– y en el que no pueden superponerse entidades u objetos discretos mutuamente excluyentes,⁴¹ constituyen las condiciones históricas y simbólico-materiales últimas a través de las que hubo de completarse

⁴⁰ Fue en los *Grundrisse* en donde Marx consiguió dejar establecido que “[c]onservado como riqueza, como forma universal de la riqueza, como valor que tiene vigencia en cuanto valor, [el dinero] manifiesta la tendencia constante de superar su limitación cuantitativa: proceso sin fin. Su propia condición vital consiste exclusivamente en ello; sólo se *conserva* como valor de cambio que vale para sí y que difiere del valor de uso, en tanto se *reproduce continuamente*” (1971, vol. 1, p. 211).

⁴¹ Respecto de la emergencia contingente e impersonal de la propia idea de “medio ambiente” como fuente presuntamente inextinguible del valor, condición simbólico-material indispensable para que la naturaleza llegue a representarse como objeto o recurso externo que no pertenece a nadie (*res nullius*) y es abstraído de su uso, *cfr.* Marcuse (2003, p. 110), Moore (2020, Cap. 8) y Sohn-Rethel (2001, esp. pp. 59-60).

el desarrollo capitalista desde el siglo XVI.⁴² Por consiguiente, la necesidad histórica de la ciencia moderna –que adoptó como modelo privilegiado a la ciencia matemática de la naturaleza– dependió de las inéditas relaciones sociales de propiedad capitalistas y de los correspondientes procesos históricos –abiertamente violentos– de acumulación. Si bien también, tras la extensión primordialmente europea de una concepción mecanicista del mundo, sirvió a la legitimidad del nuevo modo de producción en un plano ideológico (Negri, 2008).

La racionalización del tiempo y el espacio –tal como se presenta en la física newtoniana, por ejemplo– constituyó no solo el fundamento histórico y material sobre el que se cierne el dinamismo objetivo del capital,⁴³ o de las aspiraciones y expectativas personales respecto del futuro abierto, sino también una parte integrante de la novedosa disciplina capitalista del trabajo requerida para el sostenimiento cotidiano de este inédito sistema de organización social. Según lo establece Federici en *Calibán y la bruja*, el progresivo abandono de las cosmologías tradicionales, la magia natural y las supersticiones populares a partir de la exitosa combinación entre coerción y violencia estatal y legitimación filosófica y científica, fueron precondiciones fundamentales para la expansión y el apogeo del mercantilismo en Occidente entre los siglos XVI y XVII y, posteriormente, para la consolidación del capitalismo como forma global predominante de producción/reproducción de la vida.

De este modo, mediante la racionalización del espacio y del tiempo que caracterizó a la especulación filosófica de los siglos XVI y XVII, la profecía fue reemplazada por el *cálculo de probabilidades*, cuya ventaja, desde el punto de vista capitalista, es que el futuro puede ser anticipado sólo en tanto se suponga la regularidad y la inmutabilidad del sistema; es decir, sólo en tanto se suponga que el futuro será como el pasado y que ningún cambio mayúsculo, ninguna revolución, alterará las condiciones en las que los individuos toman decisiones. De manera similar, la burguesía tuvo que combatir la suposición de que es posible estar en dos sitios al mismo tiempo, pues la *fijación del cuerpo en el espacio y en el tiempo*, es decir, *la identificación espacio-temporal del individuo*, es una condición esencial para la regularidad del proceso de trabajo (Federici, 2015, p. 232).

Desde este punto de vista, una formación social orientada a la producción de mercancías no puede establecerse sin las condiciones simbólico-materiales que permitan prever, por ejemplo, la continuidad temporal entre el pasado, el presente y el futuro, y sobre todo elaborar alguna posible conjetura predictiva acerca de cómo ha de ser este último. La posibilidad de concebir el encadenamiento de hechos sucesivos, la descomposición del flujo

⁴² En los términos de Adorno, por ejemplo, “[d]esde que la humanidad comienza a ser realmente absorbida por sistemas administrativos cerrados, el concepto de la infinitud decae, y el principio físico de la finitud del espacio le viene a propósito” (2012, p. 36).

⁴³ Respecto de la proximidad históricamente constatada entre el surgimiento del tiempo abstracto matemático, la fuerza motriz del valor y la física newtoniana, *cfr.* Briales (2016, pp. 29-33), Jappe (2016, pp. 168-169; 2019, pp. 191-192) y Postone (2006, esp. p. 275).

del devenir en segmentos concretos y su relativa regularidad sostenida en el largo plazo forman parte del afianzamiento del intelecto abstracto y sus poderes cognitivos como raseros epistemológicos y ontológicos universales, que no resultaron predominantes en toda la historia humana o en todo otro momento de la civilización occidental (Milner, 1996). Su afianzamiento moderno tiene que ver, según Ortlieb, con la subsunción de la naturaleza a la técnica, y de esta última a la organización fordista del trabajo: “en la descomposición del acontecer en factores aislados, reside el vínculo entre las ciencias de la naturaleza y la técnica: a medida que se logre aislar los factores individuales, resulta posible recomponerlos a discreción y sintetizarlos en sistemas técnicos” (2014, p. 169). Incluso la propia concepción del cuerpo como una máquina por parte del pensamiento mecanicista, que propugna y ha propugnado por la subordinación de la *res extensa* al control volitivo de la mente –con la posibilidad derivada de asumir moralmente la responsabilidad individual, por ejemplo, por el tiempo malgastado en fines ociosos o no estrictamente productivos–,⁴⁴ funcionó históricamente como requisito fundacional del trabajo productivo (Negri, 2008, esp. pp. 185-187). Este último codificado abstractamente en términos de intercambio energético con el ambiente, medido temporalmente y evaluado a partir de los productos obtenidos. De manera que la jerarquía ontológica y moral típicamente cartesiana de la *res cogitans* frente a las entidades discretas, admitió idealmente el dogma –si bien contestado en la historia de la filosofía– de que “la voluntad puede (en principio) controlar las necesidades, las reacciones y los reflejos del cuerpo; que puede imponer un orden regular sobre sus funciones vitales y forzar al cuerpo a trabajar de acuerdo a especificaciones externas, independientemente de sus deseos” (Federici, 2015, p. 241).

Desde el punto de vista de las críticas del valor, también hizo falta que la filosofía moderna sentara los lineamientos epistemológicos fundamentales para describir y explicar la experiencia humana en la modernidad, en un sentido o bien mecánico-causal, o bien apriorístico. Así como también que las concepciones míticas, naturales o rituales de la razón, del tiempo y del espacio se vieran trastocadas en lo fundamental y fueran reemplazadas por “formas burguesas” de aprehender la realidad mediante el intelecto abstracto o “entendimiento puro” (Adorno, 2012; Jappe, 2016; 2018; Sohn-Rethel, 2001) propio de las ciencias formales. Incluso en el lamento por la crisis de la experiencia durante el período de entreguerras –subyacente a la obra de Adorno y Benjamin– debido a la progresiva extinción del modo distintivo e insustituible de actuar, saber y juzgar aprendido intergeneracionalmente (Jay,

⁴⁴ Corbin (1996) examina en detalle el paradójico paso del ocio cultivado (*otium*) como atributo privilegiadamente burgués –y por lo tanto simbólicamente distintivo– durante la modernidad temprana a la ociosidad como motivo de pudor y vergüenza hacia fines del siglo XVIII en la sociedad francesa.

2009), se observa con suficiente precisión el papel atribuido en la modernidad a la experiencia específicamente cognoscitiva y, paradójicamente, la obturación del momento objetivo. El inédito privilegio de la posición epistémicamente calificada del observador imparcial típicamente comtiano, o de la “mente” antes que la “mano”, en los términos de Sohn-Rethel,⁴⁵ terminaría por impedir la emergencia de todo acontecimiento o experiencia *tout court*.⁴⁶

El hecho de que el observador, en el acto cognitivo, haya de concebirse a sí mismo como un factor de interferencia y distorsión que debe ser eliminado, produce la convicción de que la verdad reside en la naturaleza y no en el conocimiento de la naturaleza; la convicción de que la regularidad obedece a causas naturales y lo que se aparta de ella a causas humanas (Ortlieb, 2014, p. 178).

Por lo tanto, y desde este punto de vista, la imposibilidad de entrever alternativas a un mundo social regido por leyes naturales inmutables, añadida a la cada vez más sentida responsabilidad individual a partir de los siglos XVI y XVII en Occidente y a la predominancia de la técnica moderna y de la máquina como modelo corporal y de actuación, es uno de los factores que explicaría la apatía, incluso contemporánea, frente al cambio histórico y social. En línea con la distinción establecida por Koyré (1978) entre experiencia y experimentación, las críticas del valor aseguran que la regularidad producida por la experimentación científica – aun cuando esta última procure tan solo capturar una realidad empírica precedente– hace aparecer como inalterable el actual estado de cosas a partir de una causalidad física, mecánica o rigurosa. Por lo que la menguada experiencia moderna –inéditamente reducida a tan solo una de sus variantes, como es la experimentación científica– contribuye a instituir una disociación insalvable entre el sujeto y el objeto, en donde el primero, al permanecer negado en un sentido fenomenológico, solo sería capaz de duplicar, registrar o reificar lo que existe mas no transformar radicalmente esto último ni propender a su misma transformación subjetiva (Esposito, 2016). Así, mientras el sujeto moderno se encuentra sometido a la ilusión de que los procesos sociales no dependen de su actuación calculadora *qua* sujeto burgués, en un plano ontológico el objeto termina por emparentarse con una forma “natural”, eterna o inmutable de existencia de la que solamente cabe identificar sus constantes o regularidades empíricas bajo procedimientos experimentales presuntamente neutrales: observar, medir y evaluar lo que hay.

⁴⁵ Esto mismo intuía Adorno (1975, esp. pp. 48-50) al referirse al “ideal científico habitual” en la teoría del conocimiento, donde también se expresarían los antagonismos sociales. Dicho ideal estaría determinado por la tesis de que es posible concebir la existencia del sujeto sin la del objeto, aun cuando Adorno –a diferencia del postestructuralismo– no deseche del todo la primera de las categorías sino, antes bien, advierta las limitaciones de su hipostización por parte del idealismo científico-filosófico (O’Connor, 2005, esp. Cap. 3).

⁴⁶ En el mismo sentido señala Adorno, al comentar el absolutismo lógico del primer Husserl, que “[e]l carácter analítico de la matemática la pone a salvo de toda perturbación de una experiencia imprevista” (2012, p. 57).

1.2.1. La naturaleza bifacética del trabajo en el capitalismo

En sociedades no capitalistas no existe un ámbito del trabajo secularizado y autonomizado del resto de la vida. Por el contrario, el trabajo adquiere allí significado social de la matriz de relaciones tradicional en que se inserta, que lo “carga” con sentidos. Solo en el capitalismo, con la ruptura de la matriz de relaciones sociales, el trabajo se “independiza” y compone una esfera de medios, separada del resto de la vida y estructurada instrumentalmente. Así, el trabajo concreto también es constituido en forma capitalista en condiciones sociales peculiares. Nuevamente, no se trata de una actividad políticamente neutral ni una que pueda constituir por sí misma el punto de vista de la teoría crítica: el trabajo concreto es constituido en forma capitalista, por lo que no tiene sentido tomarlo como base para cuestionar la mediación social o el trabajo abstracto (Martín, 2021a, p. 410).

Para las críticas del valor, y al igual que se observa en el caso de la teoría de la abstracción real de Sohn-Rethel, es posible y necesario vincular las formas de abstracción intelectual y universalidad en el orden del pensamiento con las formas sociales del intercambio de mercancías específicas del capitalismo. Esto permite concentrar la atención en el trabajo en sentido capitalista, entendido dual e indisolublemente como trabajo concreto y trabajo abstracto a través del que se establecen las formas de interacción social en la modernidad, según lo establece Postone con suficiente precisión en el cuarto capítulo de *Tiempo, trabajo y dominación social*. La novedad que trae consigo la socialidad capitalista estaría dada justamente por esta naturaleza bifacética del trabajo, articulada con la generalización de la producción de mercancías para el intercambio. Es decir, con el hecho socialmente general de que por sí sola la faceta concreta del trabajo –en su carácter cualitativo y singular– no admite la equiparación de muy diferentes actividades humanas, lo cual es requerido por el acto del intercambio y termina por establecerse a partir de una medida temporal común. Por lo tanto, lo que para Postone “generaliza al trabajo en el capitalismo no es simplemente la obviedad de que constituye el denominador común de los diferentes tipos específicos de trabajo, sino *la [inédita] función social que desempeña*” (2006, p. 216). En el mismo sentido, Vernant y Vidal-Naquet sostienen que la

universal equiparación de los productos del trabajo en el mercado, en el instante mismo en el cual transforma las diversas labores, todas distintas desde el punto de vista de su uso, en mercancías comparables desde el punto de vista de su valor, transmuta también los trabajos humanos, todos diferentes y particulares, en una misma actividad laboral, general y abstracta. Al contrario, en el ámbito de la técnica y de la economía antigua, el trabajo no aparece sino en su aspecto concreto. Toda tarea se define en función del producto que se propone fabricar: el zapatero respecto del calzado, el alfarero respecto de la vasija. No se considera el trabajo en la perspectiva del productor, como expresión de un mismo esfuerzo humano creador de un valor

social. Por esto no existe, en la Grecia clásica, una única, gran función humana, llamada trabajo, que abarca todos los oficios, sino más bien una pluralidad de oficios diversos, cada uno de los cuales define un tipo particular de actividad que produce su propia obra (en Agamben, 2017, pp. 53-54).

Al retomar la visión de Marx en este punto, Postone no solo reconoce el carácter históricamente determinado de esta abstracción que ha de denominarse “trabajo” –a pesar de las múltiples y diversas actividades, quehaceres o tareas que pretende contener– sino que también refuta la posibilidad de recobrar la faceta concreta del trabajo como criterio normativo, en base al papel que este cumpliría en la producción de valores de uso. La instancia socialmente extendida e históricamente fundamental del intercambio como vía de acceso predominante a la subsistencia individual implica que toda actividad productiva –ora útil, ora inútil– deba reducirse newtonianamente a su duración, independientemente del contenido que se aplique o de la materia que resista al esfuerzo humano.⁴⁷ De ahí la confluencia entre ambas facetas, puesto que la propia calificación de una actividad humana como trabajo concreto dependerá de la escisión históricamente determinada que sea posible establecer entre esta dimensión propiamente concreta y la dimensión abstracta del trabajo; siendo esta última la que cumple un papel destacado en la reproducción social –aunque no así en la reproducción material–⁴⁸ y en la consiguiente producción de plusvalor (Postone, 2006, pp. 248 y ss.).⁴⁹ Desde este punto de vista, ni pueden establecerse divisiones ontológicas o jerarquías morales entre alguna de ambas facetas que integran el trabajo en un sentido capitalista, ni pueden asumirse como invariantes ciertas presuposiciones de equivalencia abstracta que en modo alguno deben ser tenidas por eternas o transhistóricas.

No se pueden simplemente oponer trabajo abstracto y trabajo concreto, y mucho menos aún como si fueran el “mal” y el “bien”. El concepto de trabajo concreto es en sí mismo una abstracción, pues en él cierta forma de actividad se separa –en el espacio y en el tiempo– del campo completo de las actividades humanas: el consumo, el juego y la diversión, el ritual, la participación en los asuntos comunes, etc. A un hombre de la época precapitalista jamás se le

⁴⁷ Al decir de Marx, “si en lo que se refiere al *valor de uso* el trabajo contenido en la mercancía sólo cuenta *cualitativamente*, en lo que tiene que ver con la *magnitud de valor*, cuenta sólo *cuantitativamente*, una vez que ese trabajo se halla reducido a la condición de trabajo humano sin más cualidad que ésta. Allí, se trataba del *cómo* y del *qué* del trabajo; aquí del *cuánto*, de su duración. Como la magnitud de valor de una mercancía sólo representa la cantidad del trabajo en ella contenida, las mercancías, en cierta proporción, serán siempre, necesariamente, valores iguales” (2010, p. 56).

⁴⁸ De acuerdo con Nelson (2020, p. 292), la tesis crítica respecto de la primacía de la reproducción social o “societal” –*qua* reproducción de las relaciones sociales capitalistas– y su desacople respecto de la reproducción material –*qua* reproducción de los seres sociales encarnados o con cuerpo–, tiene su origen en los desarrollos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, y en especial en la obra de Adorno.

⁴⁹ En los términos de Briales, “[l]a clave de la dinámica sociotemporal moderna, como indica la definición de capital, es el movimiento constante del valor, o lo que es lo mismo, la producción y reproducción del plusvalor que, mediada por el dinero, valoriza el capital que vuelve a emplear el trabajo para volverse a valorizar. O dicho en términos más coloquiales, la ‘gasolina’ del capitalismo es un ‘echar horas en el trabajo’ que no tiene fin” (2016, p. 38).

habría ocurrido situar al mismo nivel del ser, en cuanto “trabajo” humano, la fabricación de un pan, la ejecución de una pieza de música, la dirección de una campaña militar, el descubrimiento de una figura geométrica y la preparación de un almuerzo (Jappe, 2016, p. 102).

Este carácter necesariamente dual del trabajo en la sociedad capitalista, como es evidente, responde a una condición estructural de esta formación social, y no así a la organización laboral en la que se asienta el empleo o trabajo asalariado y productivo.⁵⁰ Aun cuando esta última represente un objeto fundamental de análisis, pues expresa las condiciones institucionales en las que se encarna el trabajo abstracto y a partir de las que el tiempo de trabajo –como “tiempo pivote” que organiza periódicamente el ritmo de la vida social– cobra centralidad política y social, no constituye el punto de partida adoptado por las críticas del valor. No obstante, representa uno de los efectos o corolarios principales del funcionamiento mismo de la sociedad capitalista, a los que puede enjuiciarse a partir del incumplimiento de las promesas igualitarias de la modernidad occidental (Honneth, 1982; Jaeggi, 2017) o en base a la extendida precariedad y vulnerabilidad que resumen las estrategias de supervivencia propias de la “economía de rebusque” (Pérez Orozco, 2019). Al igual que sucede en el caso del valor, para Postone el análisis y la crítica del trabajo se determina por una comprensión de este último como forma predominante de interdependencia que funciona socialmente en favor de la generación endógena de dinero. Por lo tanto, el trabajo socialmente constituyente o trabajo abstracto, al articularse con la estructura misma del régimen incremental del valor, funcionaría como el garante último sobre el que se sostiene activamente el capitalismo, estructuralmente orientado a la producción por la producción misma y a partir del que puede indicarse la tendencia inmanente que le gobierna.

El objetivo de la producción en el capitalismo no son ni los bienes materiales producidos, ni los efectos reflexivos de la actividad laboral en el productor, sino el valor, o más precisamente, el plusvalor. Sin embargo, el valor es un objetivo puramente cuantitativo, no existe diferencia cualitativa alguna entre el valor del trigo y el de las armas. El valor es puramente cuantitativo porque como forma de la riqueza es un medio objetivado, es la objetivación del trabajo abstracto, del trabajo como medio objetivo de adquisición de bienes que no ha producido. Así, la producción por el (plus)valor es una producción en la que el objetivo mismo es un medio (Postone, 2006, p. 250).

Al omitir la especificidad de esta categoría fundamental incrustada en la original teoría del valor de Marx, la economía política clásica desconoce el alcance del trabajo social indistinto o abstracto, o trabajo socialmente necesario, *i.e.*, de la “objetividad espectral” aplicable a un sinnúmero de actividades que no comparten más que su vinculación en ocasión del intercambio mercantil. Desde el punto de vista de las críticas del valor, el trabajo abstracto

⁵⁰ Respecto de la distinción analítica entre trabajo abstracto y trabajo asalariado, *cfr.* Postone (2006, p. 355).

no refiere entonces al “trabajo inmaterial” o intelectual, sino a la “mera gelatina de trabajo humano indiferenciado” (Marx, 1975, p. 46) en la que se resume toda actividad humana concernida con la producción de mercancías –sin importar de qué tipo de mercancías concretas se trate sino de cuántas se produzcan durante cierto intervalo–,⁵¹ capaz de evaluarse y medirse en términos no solo energéticos o puramente fisiológicos sino sobre todo cuantitativos y temporales.⁵²

1.2.2. Especificidad histórica y tiempo abstracto

En las sociedades primitivas no hay tiempo. La cuestión de saber si uno tiene o no tiene tiempo carece de sentido. El tiempo no es más que el ritmo de las actividades colectivas repetidas (rito de trabajo, de fiestas). No se lo puede dissociar de esas actividades para proyectarlo en el futuro, para preverlo y manipularlo. No es individual, es el ritmo mismo del intercambio que culmina en el acto de la fiesta. No hay una palabra para nombrarlo, se confunde con los verbos del intercambio, con el ciclo de los hombres y de la naturaleza. Está “ligado” pero no obligado y esta “ligazón” (*Gebundenheit*), no se opone a cierta “libertad”. El tiempo es propiamente simbólico, es decir, no puede aislárselo abstractamente [...]. La analogía del tiempo con el dinero es, en cambio, esencial para analizar “nuestro” tiempo y lo que puede implicar el gran corte significativo entre tiempo de trabajo y tiempo libre (Baudrillard, 2009, p. 189).

El tiempo abstracto, que tanto expresa como contribuye con la modernidad capitalista, constituye un objeto de análisis importante para una teoría de la forma valor. Incluso expresiones cotidianamente empleadas que refieren al “ganar” o “perder” tiempo exhiben las complejas y enrevesadas condiciones culturales, históricas y materiales de la experiencia humana moderna, estrechada en los márgenes de una concepción específica –continua, lineal y uniforme– del tiempo. Al igual que sucede con el trabajo en un sentido capitalista, el tiempo abstracto necesariamente se opone a una faceta concreta –determinada, en este caso, por la contingencia del tiempo histórico– que en la historia de la civilización ha dependido, antes que nada, de la sucesión de fenómenos naturales tales como la salida y puesta del sol, las estaciones o los ciclos lunares, y más tarde de las transformaciones cualitativas del trabajo y la

⁵¹ De acuerdo con Postone, en la sociedad capitalista “las personas no pueden decidir sobre el valor (o el plusvalor) como objetivo, puesto que este objetivo se confronta a ellos como una necesidad externa. Pueden decidir tan solo qué productos es más probable que maximicen el (plus)valor obtenido. La elección de productos materiales como objetivos no está en función ni de sus cualidades sustantivas, ni de las necesidades que han de ser satisfechas” (2006, p. 252).

⁵² Respecto de la diferencia establecida por Marx en *El capital* entre el trabajo abstracto como gasto energético o puramente fisiológico de fuerza humana y como trabajo socialmente necesario representado en unidades temporales abstractas, *cfr.* Ruiz Sanjuán (2019, pp. 349-350).

producción.⁵³ Al igual que sucede en el caso de la concepción abstracta del espacio, como totalidad homogénea que envuelve al devenir, el tiempo social moderno sufre el vaciamiento de sus contenidos para pasar a ser o bien un parámetro o métrica objetiva que oficia como principal unidad de medida, o bien una forma social que define toda interacción posible. Y esto puede tomarse como una dificultad al momento de hacerse con cierta seguridad ontológica a la vez que como una oportunidad de autodeterminación brindada por la anonimidad, complejidad y pluralidad características de las sociedades modernas.

Con el desarrollo de los sistemas abstractos, la fiabilidad en principios impersonales y también en algunos anónimos, resulta indispensable para la existencia social. Esta clase de fiabilidad no personalizada discrepa de la confianza básica. Poseemos una fuerte necesidad psicológica de encontrar gente de quienes fiarnos, en quienes confiar, pero carecemos de las conexiones personales organizadas institucionalmente que eran relativas a las situaciones sociales dadas en el mundo premoderno. Lo importante aquí *no es* principalmente que muchas características sociales, que previamente fueron parte de la vida diaria o de la vida mundana, hayan sido extraídas e incorporadas a los sistemas abstractos. Más bien, es que el tejido y la forma de la vida cotidiana han sido reconfigurados en conjunción con cambios sociales más amplios. Las rutinas estructuradas por los sistemas abstractos poseen un carácter vacío, no moral, y esto cobra validez en la idea de que lo impersonal inunda lo personal (Giddens, 1994, pp. 115-116).

Las causas últimas de la extensión occidental de esta concepción específica del tiempo han sido atribuidas por parte de la sociología contemporánea a distintos cambios sufridos en la modernidad europea, y al posible reflejo general del funcionamiento concreto de ciertas instituciones y organizaciones sociales entre los siglos XIV y XVII. En este sentido, se ha indicado la importancia de la vida monástica para el surgimiento del tiempo abstracto en el pasaje entre el medioevo y la modernidad (Mumford, Weber, Zerubavel), la emergencia y consolidación de las grandes ciudades en un contexto industrial de masificación poblacional (Elias, Landes, Simmel) y la complejidad y diferenciación funcional de la que dependen sistemas sociales complejos para organizar su propia reproducción en el largo plazo, donde las innovaciones tecnológicas han de cumplir un rol fundamental (Giddens, Luhmann, Rosa). Si bien la mayoría de estas perspectivas intersectan estos objetos de análisis en sus respectivos exámenes de la inédita relación entre el tiempo, visto como un dominio ontológicamente independiente y un recurso del que se puede disponer libremente y en el que suceden los eventos, y las implicancias socio-epistemológicas de la modernidad capitalista.

⁵³ Postone (2006, p. 274) opta por emplear la categoría de “tiempo concreto” frente a la de “tiempo circular”, debido a que, según el autor, la dirección temporal no constituye una dimensión exhaustiva para referir a todas las temporalidades convencionales, tradicionales o premodernas de las civilizaciones medievales. De hecho, Postone advierte que existen concepciones lineales del tiempo que son concretas en lo fundamental, como se observa en la noción de Historia asumida por el mesianismo judeocristiano (Löwith, 2007).

Apoyado en los estudios historiográficos de Le Goff y Thompson,⁵⁴ Postone sostiene que no es la vida monástica, ni la urbanización ni las innovaciones tecnológicas en la relojería, la comunicación o los transportes que organizan eficientemente la vida cotidiana los objetos de análisis que requiere el examen exhaustivo de la emergencia del tiempo abstracto. Por el contrario, argumenta que, aun cuando hayan resultado importantes en la consolidación de la “economía del tiempo” moderna, la especificidad que conlleva la producción capitalista, y la respectiva organización industrial de la que han dependido la mayoría de trabajadores asalariados y productivos fabriles, es la que en último término permite explicar la difusión masiva del reloj mecánico entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, y la posterior organización rítmica y rutinaria de la sociedad (Mau, 2023, pp. 240-243).⁵⁵ Algo similar sucede con la aparición de grandes ciudades y centros industriales europeos, que deben asociarse con la existencia de procesos sociales y extrasociales precedentes. Por ejemplo, el desarrollo del comercio internacional masivo, el empleo de combustibles fósiles, la industrialización de buena parte de los sectores productivos, el cambio en las relaciones sociales de propiedad, el crecimiento de la población a nivel mundial o la consolidación mercantil de burguesías nacionales. Junto a la organización industrial del trabajo coercitivamente impuesta en los países centrales desde al menos el siglo XVII, estos ejemplos valen para contradecir la afirmación de que los desarrollos técnicos, por sí solos, fueron capaces de subvertir la coordinación y sincronización cotidiana de las sociedades campesinas tradicionales. Desde el punto de vista de las críticas del valor, ha sido la disciplina temporal del trabajo capitalista y el intercambio generalizado de mercancías, y no la innovación organizativa o tecnológica como tal, la que ha permitido –y aún permite– subordinar el tiempo concreto típico de las actividades mundanas –orientadas por fenómenos naturales– al tiempo abstracto, del que es preciso

⁵⁴ En su célebre artículo *Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial*, Thompson (1995) constata algunas de las consecuencias distintivas de la concepción del tiempo surgida con el advenimiento de las industrias mecánicas a gran escala, en donde el tiempo natural propio de las sociedades campesinas se vio subsumido frente a la disciplina laboral fabril. El autor, por ejemplo, se refiere a que la regulación por duración y horas constantes dificulta en muchos casos la adaptación de las actividades artesanales o no fabriles, destinadas al autoconsumo o a la producción para la subsistencia y orientadas al quehacer, por tratarse de tareas incapaces de organizarse en base a un uso eficiente y preciso del tiempo. En el mismo sentido, Thompson también advierte que en este contexto se produce una mayor diferenciación entre tiempo de vida y tiempo de trabajo, notoriamente diferentes en lo que hace las exigencias intrínsecas o extrínsecas de productividad. De ahí que, mientras en las sociedades tradicionales las tareas consideradas necesarias para la subsistencia se confunden las actividades de ocio o placenteras, la disciplina capitalista de trabajo inaugura la cisura entre el tiempo de trabajo y el tiempo de no-trabajo que fractura la vida cotidiana en las sociedades industriales maduras.

⁵⁵ Esta constituye una diferencia fundamental con Giddens (1994, pp. 28 y ss.) y Rosa (2013, Cap. 3), quienes explican el surgimiento del tiempo abstracto a partir de la difusión del reloj mecánico, aun cuando este último ya existía en el medioevo, si bien no logró difundirse en todo el espacio social hasta el siglo XVIII.

apropiarse productivamente incluso como requisito de supervivencia (Torres, 2022, p. 138).⁵⁶ Así mismo lo había expresado Thompson, para quien a partir de la modernización europea “[e]l tiempo se convierte en moneda: no pasa sino que se gasta” (1995, p. 403).⁵⁷

En el quinto capítulo de *Tiempo, trabajo y dominación social*, Postone avanza respecto de la distinción entre tiempo concreto y tiempo abstracto, si bien en el marco de una reflexión más general sobre la génesis de las relaciones sociales capitalistas y la generalización del intercambio mercantil como forma predominante de nexos, lazo o síntesis social. En lo fundamental, lo que para el autor dilucida la diferencia históricamente determinada entre ambas facetas es su carácter dependiente o independiente. Pues mientras que el primero no preexiste como forma ontológicamente *a priori* de los cursos de acción y de los eventos, sino que se crea performativamente junto a estos últimos, el tiempo abstracto —como ha acostumbrado a pensar la mecánica clásica newtoniana— oficia como una variable absoluta trascendental *en* la que ocurren o se instancian las acciones y los eventos (Postone, 2006, pp. 274 y ss.). De manera que, a diferencia del tiempo concreto y singular, cualitativamente discernible en lo que respecta a su aplicación histórica, el tiempo abstracto “es una variable independiente, constituye un marco independiente dentro del cual el movimiento, los acontecimientos y las acciones se suceden. Un tiempo tal es divisible en unidades iguales, constantes, no cualitativas” (Postone, 2006, p. 275). Y tal concepción autónoma o independiente del tiempo solo fue posible —en lo que hace a sus condiciones de emergencia, pero también a su sostenimiento activo— a partir de la limitación artificial y objetiva de la jornada laboral. La cual “llegó a ser definida en términos de una temporalidad que no era ya una variable dependiente de una variación estacional o de la longitud de la luz del día y de la noche” (Postone, 2006, p. 285). En el siglo XIX el tiempo de trabajo fue definido así a partir de una duración abstracta capaz de traducirse en segundos, minutos, horas, días, etc.; lo que también presupuso los inéditos conceptos de productividad y de resultado del trabajo por unidad de tiempo con los que Marx elaboró su original categoría de plusvalor relativo.

⁵⁶ De ahí que Federici (2015, p. 237) pueda sostener que la primera máquina desarrollada por el capitalismo no haya sido la máquina de vapor ni el reloj sino el mismo cuerpo humano.

⁵⁷ Respecto de la “economía del tiempo” con la que es posible definir a la modernidad capitalista, Baudrillard ironizaba a partir de las magras consecuencias políticas de los avances técnicos lo siguiente: “así como el tiempo es un objeto, todos los objetos producidos pueden considerarse tiempo cristalizado, no solo tiempo de trabajo en el cálculo de su valor comercial, sino también tiempo de ocio, en la medida en que los objetos técnicos ‘economizan’ tiempo de quienes los utilizan y se pagan en función de esa ventaja. La lavadora es tiempo libre para el ama de casa, tiempo libre virtual transformado en objeto para que pueda venderse y comprarse (tiempo libre que eventualmente servirá para mirar televisión y ¡la publicidad que aparecerá en ella de otras lavadoras!)” (2009, p. 190).

La forma de tiempo abstracta asociada a la nueva estructura de las relaciones sociales expresa también un nuevo modo de dominación [...]. Al contrario que el tiempo concreto de la Iglesia, un tipo de temporalidad controlado abiertamente por una institución social, el tiempo abstracto, como los otros aspectos de la dominación en la sociedad capitalista, es “objetivo”. Resulta, no obstante, un error enfocar dicha “objetividad” como un mero velo que disfraza los intereses particulares, concretos, de la burguesía. Como las otras formas sociales categoriales [...], el tiempo abstracto es una forma que emergió históricamente con el desarrollo de la dominación de la burguesía y que sirvió a los intereses de esta clase, pero que también ayudó a constituir históricamente esos mismos intereses (incluida, de hecho, la categoría misma de “interés”), expresando un modo de dominación que va más allá de la dominación de clase. Estas formas sociales temporales [...] cobran vida por sí mismas y resultan obligatorias para todos los miembros de la sociedad capitalista –si bien de manera tal que benefician materialmente a la clase burguesa– (Postone, 2006, pp. 287-288).

De esta manera se instaura como un hecho socialmente general, y en los términos de Postone, una medida normativa anónima, impersonal y presuntamente objetiva que, aun antes de la industrialización, ordenamiento urbano y acceso masivo al consumo de objetos técnicos altamente suplementarios del control social –como se observa en el caso de la relojería doméstica– durante la modernización europea, ha desempeñado un papel fundamental en la dominación social indirecta. En lo que respecta al tiempo social moderno, tal clase de dominación resulta de la creación de una norma general externa constituida –aun involuntariamente– por los mismos actores, que, como una “obligación abstracta” de la que depende tanto la subsistencia individual como las aspiraciones y expectativas personales, actúa reflexivamente sobre el conjunto de sus cursos de acción (Postone, 2006, p. 288). Como se ha visto anteriormente, esto último es lo que para Postone define, en lo fundamental, el modo de dominación que tiene lugar en la modernidad capitalista, basado en la actualización activa y constituyente de sus principales formas sociales.

1.2.3. Racionalidad instrumental como parámetro crítico-normativo

Al menos desde su primera generación, la Escuela de Frankfurt ha tomado a la racionalidad instrumental como uno de los principales indicadores de dinámicas sociales anónimas que resultan disfuncionales y normativamente problemáticas. De hecho, la racionalidad instrumental, de acuerdo con lo que sostienen quienes continúan y amplían la teoría de la racionalización teleológica weberiana, no solo pretende servir como indicador o métrica de un proceso social defectuoso sino también como el blanco principal de la crítica. Desde este punto de vista, la subversión emancipadora de la racionalidad instrumental pasará por la introducción de medidas institucionales concretas que, a partir de cierto ideal normativo, contribuyan a la difusión de una racionalidad comunicativa o moral dependiente de valores; en este último caso, la consideración de los propios fines formaría parte de la acción en cuestión,

en un sentido ya no estratégico. De acuerdo con Bernstein, por ejemplo, el proyecto intelectual de la Escuela de Frankfurt, sobre todo en sus dos primeras generaciones, se ha basado precisamente en el análisis y crítica de la transvaloración entre medios y fines, que habría de perturbar a las principales instituciones de las sociedades democráticas contemporáneas.

La Teoría Crítica sostiene que el capital recluta a toda la sociedad para su fin de creación de riqueza –aumento de capital– implementando las demandas de la razón instrumental en todas las principales instituciones de la sociedad, al tiempo que deslegitima todas las formas alternativas de reflexión racional, acción racional e interacción racional. Una vez que recordamos que la creación de riqueza es sólo un medio, un instrumento para lograr la satisfacción de las necesidades humanas, entonces la actualización social de la razón instrumental y su hegemonía virtual sobre los modelos de racionalidad en competencia proyecta una sociedad en la que todos los fines humanos significativos desaparecen (Bernstein, 2019, p. 3).

Así, el mentado tópico de la racionalidad instrumental ha servido sobre todo a los siguientes efectos: (i) evaluar el grado de expansión de una racionalidad estratégica subordinada al autointerés y a la maximización de ventajas personales en la sociedad; (ii) criticar su expansión a todas las esferas de interacción y relevar los efectos perjudiciales que esto supone para las “patologías” que conciernen al todo social; y (iii) justificar la subversión emancipadora de los desbordes, excesos o limitaciones provocadas por el capitalismo que se juzgan indeseables en conformidad con criterios sustantivos o positivos –ideales o trascendentes–.⁵⁸ Con todo, para las críticas del valor esto implicaría asumir erróneamente como dato básico o primitivo la racionalidad de medios a fines, en calidad de invariante antropológica que a partir del desarrollo tecnológico ampliaría su alcance dentro de las distintas instituciones o subsistemas sociales (Jappe, 2016, p. 179). La posición de Postone se sitúa así en oposición directa al planteo filosófico-histórico de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración*, para quienes la instrumentalización de la razón no se limita a la modernidad capitalista, sino que es entendida como resultado del “despliegue progresivo de lo que parece ser una característica (o al menos una posibilidad) antropológica del existente humano. A saber, la posibilidad de objetivar la naturaleza y tratarla de modo distanciado, como conjunto de relaciones calculables y predecibles” (Martín, 2020, p. 76).⁵⁹

⁵⁸ Un ejemplo actual respecto de la colonización de todas las esferas de lo social por parte de la racionalidad económica se encuentra en la difusión generalizada de las teorías económicas del capital humano, y con ellas de las exigencias institucionales emotivistas que solicita la integración de competencias afectivas, disposiciones de cuidado mutuo y “habilidades blandas” dentro de la organización del trabajo contemporánea. A este respecto, *cfr.* Chicchi, Leonardi y Lucarelli (2019, pp. 114 y ss.), Davies (2015, pp. 130-137) y Honneth (2009b, pp. 363-388).

⁵⁹ Respecto de la caracterización de la represión de los impulsos miméticos como condición de posibilidad del progreso de la civilización occidental y no, por el contrario, como efecto determinado de la sociedad capitalista, *cfr.* Adorno y Horkheimer (1998, p. 225).

Si la función metódica de la filosofía social remite al estudio de las dinámicas sociales que contravienen o de algún modo obstaculizan la autorrealización humana en el seno de una formación social específica, al hacer peligrar las condiciones generales que la vuelven posible, y buscan modos estrictamente formales de justificar consideraciones éticas –relativas a la vida buena– entonces cabe preguntarse si la racionalidad instrumental es el único indicador, o el más exhaustivo, que sirve a dicho fin. En este sentido, existen intentos por delinear nuevas coordenadas de interés filosófico-social en los que se exponen las limitaciones de la denuncia de la extensión de la racionalidad instrumental, presente sobre todo en algunos escritos de la primera generación de la tradición frankfurtiana y de autores próximos, como es el caso de Lukács (Honneth, 2007, esp. pp. 27 y ss.), pero también de Habermas (1999). A partir de esta constatación deben valorarse los esfuerzos por elaborar un modelo concreto o formal que no sitúe su alcance explicativo en las distorsiones cognitivas, individuales o reduccionistas *tout court* (Fleitas González; 2020a; 2022; Freyenhagen, 2015; 2017; 2018; Laitinen, 2015).⁶⁰ Este último modelo permite disputar, por ejemplo, las correlaciones arbitrarias entre sofisticación cognitiva y posición social (Piff, Stancato y Horberg, 2016), así como los presupuestos difícilmente justificables entre grado de racionalización y comportamiento virtuoso.⁶¹ Por su parte, el modo de dominación que interesa los estudiosos de la forma valor aquejaría a *cualquiera*, incluso a quienes ostentan más ventajas,⁶² por lo que tanto obliga como predispone a vivir a los miembros de la sociedad bajo concepciones unívocas del trabajo y el tiempo social –lo que hace, indefectiblemente, a las condiciones sociales, culturales y políticas de la agencia– e impone severas limitaciones a los posibles fines de la vida social que no parecen encontrarse

⁶⁰ A pesar de la acumulación de impresionantes logros técnicos durante el siglo XX, la incapacidad de representar las consecuencias nocivas de un curso de acción, a la que Anders (2011, pp. 31-35) refiere con el neologismo “desnivel prometeico”, indica las limitaciones que las heurísticas cognitivistas –ocupadas en relevar los impactos en la capacidad reflexiva del sujeto– reportan y han reportado al momento de mantener acopladas la sociedad y la cultura (Steiner, 2003; 2013).

⁶¹ Si bien de un modo satírico, aunque no por eso menos persuasivo, *El banquero anarquista* de Pessoa (2011) muestra con precisión hasta qué punto el desarrollo de las sofisticadas operaciones cognitivas relativas a la deliberación y la racionalización pueden llegar a justificar grandes desigualdades. El protagonista de la breve narración, en su discusión con otro personaje cuya función es tan solo testimonial, no escatima en recursos lógicos y retóricos para apoyar su conclusión última, a saber, que el colectivismo igualitarista en el que ingenuamente creyó resulta o bien irrealizable, o bien perjudicial, y que la única salida plausible es la estrictamente atomista: maximizar autointeresadamente todas las oportunidades que sean posibles para no tener que preocuparse más por la escasez de medios económicos que le ha aquejado casi toda su vida. Lo que lleva a cabo el protagonista es una larga argumentación racional para intentar justificar sus privilegios actuales, producto de su reciente dedicación profesional a la especulación financiera, y así conciliar su acomodada posición social actual, su nacimiento en el seno de la clase trabajadora y sus originales convicciones igualitarias, ahora tenidas por erráticas.

⁶² Desde luego, garantizarse la sobrevivencia siempre resultará mucho más dificultoso en un entorno de alta privación material que al encontrarse amenazado por la exclusión social, pero esto no indica que los mejor situados se encuentren ajenos a fenómenos atribuibles a cierta clase de dominación; así al menos lo creían tanto Hegel como Marx (Jappe, 2016, pp. 81 y ss.).

disponibles a la controversia pública. Como sostiene Martín (2020, Cap. 8), la racionalidad instrumental y la dominación social indirecta conforman dos guías heurísticas de diferente alcance y especificidad. La primera, por ejemplo, generalmente no depende de periodización ni de un marco histórico preciso, y por consiguiente comprende a la dominación como parte integrante de una filosofía de la historia universal. Al igual que suele admitir una teoría negativa de la civilización occidental comprometida con un realismo moral difícilmente justificable en términos contemporáneos, y del cual incluso la primera generación frankfurtiana se mantuvo abiertamente escéptica.⁶³ Al menos a partir de considerar las experiencias del daño del siglo XX traducidas en nombres propios –Auschwitz, el Gulag, Hiroshima– que tuvieron lugar tras siglos de progresiva expansión de los sistemas educativos modernos y generalización interrumpida de la alfabetización en Occidente (Steiner, 2003, esp. pp. 78 y ss.).

De añadirse un contexto de aplicación específico al dato antropológico o sociopsicológico presuntamente invariante de la racionalidad instrumental, lo que esta última colocaría de relieve, incluso tal como la comprendía Horkheimer (2002, pp. 45-87), es cuan arrojados hacia una concepción maleable o plástica del futuro se encuentran los seres humanos en la sociedad moderna (Bell, 1978, pp. 91-92). Sobre todo desde que la consolidación de las innovaciones técnicas, gracias al capital invertido en la adquisición y mantenimiento de los medios de producción –capital fijo– hacia finales del siglo XVIII, signara el carácter abierto de aquel (Fleitas González, 2022, pp. 149 y ss.).⁶⁴ Desde este punto de vista, lo que un actor parece llevar a cabo al emplear la racionalidad instrumental es una prognosis racional en la que se afana por buscar los medios más eficientes que le permitirán alcanzar aquellos fines que se sitúan más allá de lo que identifica concreta y provisoriamente como su presente, en continuidad lineal con eventos pasados. Aun cuando esta búsqueda desemboque en un amplio presente, dada la concepción abstracta –uniforme, continua y vacía– de la temporalidad que implica la fragmentación de la existencia en etapas evolutivas, franjas cotidianas y

⁶³ Los estudios sobre el autoritarismo de la clase trabajadora llevados a cabo por la primera generación de pensadores frankfurtianos, y emprendidos bajo la dirección de Adorno, constituyen una de las investigaciones pioneras de relevamiento social en la teoría crítica de la sociedad que, además de emplear fuentes empíricas, sirvió para descalificar a la infundada presuposición de que existían reservorios emancipatorios en el proletariado alemán durante la primera mitad de la década de 1930 (Jay, 1989; Honneth, 2017a). Algo similar sucede con algunas de las constataciones reñidas con el materialismo histórico ortodoxo que Benjamin legó en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*; en especial, las que tratan sobre la función ideológica de la promesa emancipatoria que la crítica trasunta con excesivo optimismo, tal y como puede verse en su denostación del determinismo tecnológico, la mejoría social y el progreso histórico indistintamente asumidos por la socialdemocracia alemana, prolegómeno del avance del fascismo en las primeras décadas del siglo XX (1989a, § 11; pp. 184-185).

⁶⁴ Como lo menciona el mismo Bell (1978, p. 69), la venta a plazos, y la consiguiente consolidación de la herramienta fiduciaria crediticia, constituyen ejemplos ineludibles en la historia económica norteamericana que deben considerarse al momento de revisar los cambios culturales sucedidos a partir de los años sesenta.

compartimentos de acción, no obstante, cabe pensar en los límites de la racionalidad instrumental cuando se la concibe como parámetro crítico-normativo pretendidamente exhaustivo,⁶⁵ indiferente respecto de su contexto histórico de aplicación e incapaz de ser totalmente capturado por el vocabulario empleado por Habermas o Horkheimer.⁶⁶

Como se verá en los capítulos siguientes, en buena parte del programa de Rosa –y al igual que se observa en los escritos tempranos frankfurtianos– permanece la intuición de que la colonización de las esferas que organizan la vida social de los individuos por parte de la racionalidad cognitivo-instrumental, especialmente cuando se refleja en una constricción sistémica que coarta la posibilidad de ejercer la acción comunicativa, desplaza el problema a un escenario ontológicamente posterior. Dentro de este último no se encuentra disponible la discusión respecto del contexto en el que se forman las creencias, preferencias y capacidades personales que o bien permite, o bien limita, el ejercicio autónomo de estas (Freyenhagen, 2015; Laitinen y Särkelä, 2018, pp. 86-87; Saar, 2002). Esta clase de “biologismo sin ontogénesis” (Simondon, 2014, p. 263), que obvia la reciprocidad constituyente entre el medio técnico y el viviente e hipostasia los potenciales de la razón –bien sea en función de un supuesto interés emancipatorio latente o parcializado que sería preciso despertar,⁶⁷ bien sea a partir de

⁶⁵ Una excepción a esta tendencia puede encontrarse en la actualización del concepto de reificación marxiana, a través de Lukács, que ofrece Honneth (2007, esp. pp. 130-132), quien ha advertido la esquivada correspondencia entre la instrumentalización y la reificación al punto de señalar que la primera no necesariamente implica cosificación, despersonalización ni olvido literal y total de la carga biográfica. Algo semejante indica Rosa, quien al seguir a Lévinas asevera que “la reificación completa de un otro siempre contiene un momento de autoflagelación” (2019, p. 512), en el entendido de que la mera presencia corporal y el encuentro interpelante con el rostro del Otro encarnado en un individuo humano siempre implica una demanda de reconocimiento inevitablemente aprehendida afectiva y cognitivamente, de cuya interpelación no puede renunciarse.

⁶⁶ A diferencia de Horkheimer, la explicación del creciente carácter instrumental de todos los ámbitos de acción y de la vida social que ofrece Postone (2006, pp. 249-250) no apunta a la progresiva complejidad técnica de los procesos productivos, sino al carácter específico que adopta el trabajo social en el capitalismo global, a saber, la determinación por la producción de mercancías que lo prefigura como un mero medio. A la vez, que el objetivo de la producción en el capitalismo no sea la satisfacción de necesidades sociales, ni la oportunidad antropogénica que lleva consigo la práctica creadora y autocreadora de una actividad útil –que permite a los humanos ser reconocidos y reconocerse como seres de capacidades–, sino la producción de plusvalor, hace tanto a la dinámica cíclica del capital que tiende a la “producción por la producción misma” (Marx, 1975, p. 735), es decir, provoca que la propia producción se convierta en un medio dirigido hacia otro medio (cuyo “fin último” sería más producción y plusvalor), como a la posibilidad de concebir a la racionalidad instrumental en estricta dependencia del tiempo abstracto, que incansablemente orienta hacia el futuro “presentificado” a quienes integran la formación social capitalista (Postone, 2006, pp. 248-253, 351), especialmente en su versión posfordista o postliberal.

⁶⁷ La discordancia metodológica entre la pretensión de inmanencia en el quehacer crítico y la asunción de que este último sería el encargado de hacer manifiesto un interés parcializado en los sujetos ha podido indicarse como una debilidad sistemática para la estrategia procedimental adoptada por la filosofía social a lo largo de su historia (Honneth, 2011, pp. 151-155). Me refiero a la sostenida preocupación de los pensadores frankfurtianos por la efectiva realización de la libertad social, en cuya base teórica se encuentra la herencia de un robusto hegelianismo de izquierdas, y hasta de un enigmático interés emancipatorio aparentemente localizable en Marx (Elster, 1992, pp. 83 y ss.; Honneth, 2017b, p. 908). Usualmente esto ha conducido a una diferenciación entre quienes deben ser educados, informados e ilustrados, y quienes, al presuntamente encontrarse por fuera de la realidad social asumida como perversa, velan paternalistamente por la concreción de esto último (Balibar, 2000, p. 30; Honneth, 2017a,

una orientación idealizada al entendimiento comunicativo difícil de asegurar institucionalmente—,⁶⁸ omite considerar el tejido material específico en el que se encarna la razón práctica (Sayer, 2011, Cap. 3), de manera que también desestima la novedosa noción de “experiencia” asumida por la primera generación de la Escuela de Frankfurt (Jay, 2009, Cap. 8).

La “antropología del conocimiento” localizada en las premisas intelectualistas del programa de algunos de los escritos tempranos habermasianos, y rastreables al menos hasta Simmel y Weber, constituye un ejemplo ilustrativo en lo que respecta a la preocupación por fundamentar el interés emancipatorio, así como una sesuda rehabilitación, aun controvertida conforme el paso del tiempo,⁶⁹ de la tesis de que *de facto* existe un interés epistémico arraigado en constantes invariantes de toda práctica social humana (Honneth, 2017b). Como deja establecido Habermas (1989, pp. 201-202) en *Conocimiento e interés*, en base a lo dispuesto por Kant en su *Crítica del juicio*, y sobre todo al convenir con la subordinación fichteana de la razón teórica a la razón práctica, todo interés presupone la existencia o bien de una necesidad, o bien, en el caso del interés práctico —y no así patológico— de la razón, de que es capaz de generar cierta necesidad.

La experiencia de la reflexión se articula, en lo referente al contenido, en el concepto de proceso de formación y, metodológicamente, conduce a un punto de vista desde el que se nos da espontáneamente la identidad de la razón y de la voluntad de razón. En la autorreflexión, un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un *interés cognoscitivo emancipatorio* que tiene como meta la realización de la reflexión como tal (Habermas, 1989, pp. 200-201).

pp. 30-42). Al decir de Postone, de asumirse esta visión la menguada función de la crítica social solamente sería capaz de “presentarse a sí misma revestida de postura trágica o de pedagogía de vanguardia” (2006, p. 85).

⁶⁸ Entendido como eslabón decisivo en la generación de normatividad de buena parte de las teorías modernas y contemporáneas del contrato social, el consenso parece dificultarse a la luz de la abundancia de información disponible y de la velocidad con la que esta última se modifica. Algo que vuelve cuando menos arriesgada la pretensión de argumentar en favor de una correspondencia virtuosa entre el consentimiento y la información publicitada, bien sea al suponer que los ciudadanos se encuentran al margen de toda dominación antecedente (Butler, 2004, Cap. 1), bien sea bajo premisas comunicativas típico-ideales que desestiman cuan ininteligibles pueden llegar a resultar algunas pretensiones de validez para los peor situados (Satz, 2010, p. 180).

⁶⁹ A menos que la vida profesional dependa de su actualización, parece un reto imposible hacerse diariamente con toda la información disponible, aun publicitada y fidedigna. Esto impide conseguir la situación ideal de reflexión ciudadana, en donde la opinión pública habría de desarrollar las virtudes epistémicas que exigen y promueven los modelos deliberativos de la democracia. Piénsese, por ejemplo, en lo que ha denunciado Steiner (1991; 2013) al respecto de la abundancia contemporánea de “discurso secundario” o de segundo orden sobre la interpretación del significado de una obra de arte, cuyo volumen desafía procedimentalmente cualquier proceso deliberativo y reflexivo. La implacable difusión de nuevas interpretaciones sobre un fenómeno artístico, montada sobre una dinámica que podría ser extendida sin mayores dificultades a otras áreas como las de la investigación académica, los pactos contractuales consensuados, la función jurisdiccional, la discusión parlamentaria, la esfera del consumo o la tarea periodística (Bell, 1978, Cap. 3; Bourdieu, 2012, pp. 38-41; Steiner, 1991, pp. 40-44), parece minar toda condición de posibilidad requerida para una reflexión y autorreflexión lograda y sostenida en el tiempo.

Desde este punto de vista, la usual comprensión cognoscitiva de la autorreflexión, mediada por el conocimiento y la información poseída, permitiría anticipar una salida emancipatoria ante el ejercicio reflexivo de la razón. Esta promisorio línea de investigación ha sido discutida y reelaborada en profundidad por las generaciones posteriores de la tradición frankfurtiana, al menos desde Honneth, y ya vislumbrados sus alcances con más precisión en la obra de Jaeggi, Rosa y Postone, por nombrar algunos de los autores contemporáneos que han planteado una crítica alternativa de la modernidad en décadas recientes. Una crítica, además, no necesariamente basada en criterios de desarrollo histórico fundamentados en la evolución de una racionalidad originaria distorsionada, pervertida o de alguna manera malograda, sino, respectivamente, en la potencialidad inmanente dispuesta en propia normatividad de lo social, en las paradojas temporales que provocan sufrimiento individual o en la promesa de emancipación y libertad dispuesta en la tecnología ahorradora de trabajo.

En el marco de la concienzuda revisión que Postone lleva a cabo a lo largo del sexto capítulo de *Tiempo, trabajo y dominación social* de las críticas de Habermas a Marx, y en especial al recobrar la emblemática distinción analítica entre trabajo e interacción posteriormente reelaborada por Habermas bajo la división cuasiontológica entre sistema y mundo de la vida (*Lebenswelt*) heredada de la teoría de sistemas de Parsons, cabe detenerse en las limitaciones que lleva consigo una concepción –aun sofisticada y heterodoxa– de la racionalidad instrumental al momento de lidiar con el carácter abstracto de las constricciones sociales modernas. Sobre todo, a los efectos de rebatir inicialmente el desborde de la racionalidad instrumental como constatación exhaustiva para lograr explicar las disfuncionalidades sociales cuyo alcance resulta independiente al rebose de los límites “naturales” en los medios de control que organizan la economía y la administración pública. En los términos de Postone, lo relevante para la teoría crítica de la sociedad no es solamente establecer si acaso el trabajo resulta siempre y en cualquier contexto “una acción instrumental sino, más bien, si la razón y la acción instrumentales en sí mismas, independientemente de cómo estén constituidas, deberían ser consideradas transhistóricamente en lugar de expresiones de un tipo particular de vida social” (2006, p. 316).

En su afán de discutir esta concepción ontologizada o transhistórica del trabajo, asumida por buena parte de los pensadores sociales, como se ha visto, para Postone es importante concebir a la racionalidad instrumental como consecuencia directa o efecto mayor de una forma de organización social antecedente, y no ya como parámetro normativo exhaustivo al momento de explicar la pervivencia de dinámicas sociales anónimas. Si bien Habermas se propone superar el *impasse* pesimista, el déficit sociológico y hasta el vaciamiento

normativo legado por el período clásico a partir de esta estrategia argumental, no es menos cierto que, desde este punto de vista, lo haría a expensas de hipostasiar la acción comunicativa –en su afán de localizar la “trascendencia en la inmanencia”– frente a la presunta coextensividad entre las categorías de “trabajo” y “acción instrumental” (Martín, 2020, pp. 13-17). Y con ello de postular la existencia de cierto estado previo normal o “saludable” –que conservaría lo específicamente humano, interactivo o social– al que fuera posible regresar siempre y cuando se trastocan en lo fundamental las deformaciones patológicas que, perjudiciales para la conservación de la infraestructura comunicativa, suceden dentro de las principales esferas valorativas y funcionales de las sociedades modernas.

En este enfoque, el pesimismo de la Teoría Crítica debe superarse teóricamente situando un campo social (en este caso, el constituido por la acción comunicativa) que existe junto a, pero presuntamente no es una parte intrínseca de, el capitalismo y que, además, fundamente teóricamente la posibilidad de una crítica social. La acción comunicativa como enfoque es análoga al trabajo en el marxismo tradicional. Como resultado de ello, la crítica aprehende el capitalismo solo en tanto que patológico y, por ello, debe fundamentarse cuasiontológicamente, al margen de la especificidad social e histórica de dicha clase de vida social (Postone, 2006, p. 334).

La racionalidad cognitivo-instrumental que Habermas (1992, pp. 261 y ss.) desapruueba en base a su perjudicial extensión por medio de procesos sociales como la burocratización y la monetarización dentro de los distintos ámbitos de acción, a costa del despliegue de la racionalidad práctico-normativa y la estético-expresiva (Habermas, 1992, pp. 458 y ss.), no deja de concebirse como responsable inespecífico del carácter alienado del trabajo en el capitalismo. Como si este fuera un atributo contenido en el trabajo mismo y en su inherente racionalidad técnica, de manera que fuera posible extirparlo o corregirlo en conformidad con un criterio normativo o ideal postulado de antemano.⁷⁰ De acuerdo con Postone (2006, esp. pp. 337-338), este carácter selectivo de los procesos de racionalización que asume Habermas al seguir los pasos de Weber no conseguiría dar cuenta de la dominación social indirecta – abstracta, anónima e impersonal, como se ha visto– que resulta de las mediaciones o formas predominantes de interdependencia social en el capitalismo. Lo cual implicaría criticar categorías dinámicas e históricamente especificadas como “poder” o “dinero” y no

⁷⁰ En general, Postone (2006, esp. p. 439) admite una concepción bastante acotada de lo normativo –o de la propia “crítica normativa”–, que se correspondería con una crítica ideal y, por lo tanto, con la existencia de un presunto estado positivo al cual debería tenderse. Como ha dejado bien establecido la tradición de la *filosofía social normativa*, sin embargo, reconocer una normatividad preexistente al ejercicio de la crítica no necesariamente implica asumir el punto de vista ontológicamente externo y necesariamente prescriptivo, sino que bien puede formar parte de una crítica inmanente anclada en las propias prácticas sociales (Jaeggi, 2018); tal vez el caso de la ontología social de Hegel –que mancomuna preocupaciones por lo bueno, lo justo y lo racional del orden social– sea el más ilustrativo a este respecto (Neuhouser, 2023, esp. Caps. 11 y 12; Pinkard, 2012, Cap. 4).

presuponerlas en cuanto producto de la “diferenciación”, en calidad de formas ontológicas estáticas, efectos de la lógica evolutiva de la sociedad que inevitablemente tendrían lugar dentro de los ámbitos de acción sensibles a la cosificación y la tecnificación.

La caracterización del trabajo como dominación de la naturaleza externa e interna resulta complementaria con la tesis de la colonización de un mundo de la vida comunicativamente estructurado, y que, como horizonte intersubjetivamente compartido en términos pragmáticos, preexistiría a toda clase de autointerés, despersonalización e instrumentalización (Honneth, 1982, p. 182). A diferencia de Honneth, la visión de Habermas implica cierta fatalidad respecto de las formas predominantes de la reproducción material –aun cuando el trabajo se encuentre eminentemente desensualizado, y como tal sea repetitivo, mecanizado y unilateral– y, en consecuencia, una preservación de los modos presuntamente consagrados, mundanos o tradicionales de “satisfacción pura” de las necesidades frente a la primacía anónima u objetivista del valor de cambio como rasero universal de la sociedad burguesa (Martín, 2020, pp. 229-230).⁷¹ Si bien el programa habermasiano consigue, en oposición al supuesto predominio de la filosofía de la conciencia precedente, recuperar el paradigma de la intersubjetividad como base antropológica y condición de posibilidad de una normatividad compartida que sería capaz de resolver las anomalías o disfuncionalidades de la vida práctica, para Postone esto sucede al precio de una defensa general de una psicología cognitiva de la socialización representada en la acción comunicativa u orientada al entendimiento mutuo. La cual permitiría resistir la colonización del mundo de la vida (Habermas, 1992, esp. Cap. VIII) y superar la generalización de las acciones estratégicas y las motivaciones anónimas o egoístas que emanan de las esferas institucionales del Estado y de la economía. A su vez, esto contribuiría o bien a realizar el potencial de liberación que se presupone inherente a la actividad productiva que media entre los seres humanos y la naturaleza, o bien a corregir las deformaciones patológicas del capitalismo en conformidad con estándares normativos preestablecidos y subsistemas sociales parcial o completamente

⁷¹ La afirmación positiva del valor de uso frente al valor de cambio es una tesis que podría compartir Habermas, si bien deben tenerse en cuenta las consideraciones acerca del proletariado como sujeto-objeto de la historia que desestima tras su crítica a la versión de Lukács de la tesis de la racionalización social weberiana (Habermas, 1999, esp. pp. 463-465), pero que había asumido en sus escritos tempranos (Habermas, 1989, p. 62). Esta atribución se basa en el hecho de que Habermas (i) integra la categoría marxiana de proceso de acumulación como un fin en sí mismo, *i.e.*, sin orientación productiva alguna hacia la utilidad, como fundamento último de su crítica de las patologías de la modernidad europea (1999, pp. 437-438), (ii) caracteriza a la posibilidad de emancipación social frente al advenimiento de la sociedad moderna capitalista en su dependencia necesaria de la redistribución de los medios de producción (1970, pp. 94 y ss.; 1989, p. 61) y (iii) concibe al socialismo –en cuanto superación del capitalismo y reversión de la colonización del mundo de la vida por parte del sistema– como victoria del “trabajo vivo” frente al “trabajo muerto” (1992, p. 381). Para una crítica de la interpretación de Marx que daría lugar a estos tres principios, *cfr.* Jappe (2016, Cap. 3) y Postone (2006, pp. 315-331, 451-468).

ontologizados. Mas no permitiría cuestionar las relaciones sociales históricamente específicas que no pueden reducirse a la dicotomía entre capital y trabajo, a la limitación estatal del mercado y a la regulación público-estatal de la propiedad privada (Arboleda, 2021; Honneth, 1982; Postone, 2006, pp. 326 y ss.), bien sea que se trate de la propia fuerza de trabajo subsumida en la forma-mercancía, bien sea de los medios de producción desigualmente distribuidos (Briales, 2016).

1.3. MERCANCÍA, DINERO Y CAPITAL

De acuerdo con Postone, dentro de la sociedad capitalista resulta esperable y normal que la producción no necesariamente se oriente a la satisfacción concreta de las necesidades del productor o de quien dispone, mediante coerción directa, del fruto del trabajo de este último –amo, señor feudal, etc.–, sino a la obtención de dinero que permita adquirir las mercancías que otros producen de manera independiente. Como es sabido, para Marx el trabajador formalmente libre, en la medida en que no dispone de medios de producción ni de subsistencia, no posee más que su capacidad potencial de trabajo que equivale a una mercancía peculiar –la fuerza de trabajo–, a cambio de los medios económicos necesarios para hacerse con los productos requeridos por su propia supervivencia, producidos, a su vez, por otros trabajadores con los cuales comparte esta misma condición desposeída. En este marco, la producción/reproducción de la vida en el capitalismo se define por la sumisión relativamente libre a un modo abstracto e impersonal de dominación, que excede la dominación directa basada en la dependencia personal que predomina, sobre todo, en modos de producción comunales donde el intercambio de mercancías no es imprescindible ya que buena parte de la producción está dirigida al autoconsumo. Como se ha visto a lo largo de este capítulo, para Postone el inédito modo de dominación social indirecta que aquí concurre requiere la participación activa de los agentes constituyentes (*constituting agents*) mediante el trabajo en sentido capitalista. Es decir, mediante una forma social históricamente determinada que, precisamente en cuanto histórica, resulta susceptible de abolición o transformación radical.

El análisis de las dinámicas sociales anónimas desde un punto de vista inmanente, entonces, desempeña un papel fundamental en la recepción marxiana llevada a cabo por las críticas del valor, y por la teoría de Postone en particular. Más que indagar en los mecanismos psicológicos de dominación, y en las operaciones cognitivas de los agentes, se trataría de examinar teóricamente la constitución de las formas sociales objetivas y subjetivas que

conforman un sistema de dominación social indirecta de apariencia cuasiobjetiva o natural,⁷² aun cuando este se haya sedimentado como consecuencia de los esfuerzos humanos por producir/reproducir la vida.⁷³ En los términos de Sohn-Rethel, debido a los efectos acumulativos del obrar humano en la procura de su autoconservación, *i.e.*, de aquello que no se debe a “ninguna elección consciente, sino a la necesidad material derivada del estado de desarrollo de las fuerzas productivas, el cordón umbilical que une a la historia humana con la historia natural” (2001, p. 47). Como ha quedado establecido anteriormente, una de las principales ventajas que conlleva esta original reconstrucción de la teoría de la sociedad de Marx es que considera los horizontes de expectativa personal –históricamente especificados, y por lo tanto contingentes–, que ni orientan ciegamente –sin que los actores encuentren algún grado de realización personal en su aplicación cotidiana– ni pueden deber su pervivencia a la debilidad de la estructura de la voluntad de quienes no pueden optar realmente por no vender su fuerza de trabajo en el mercado o dejar de intercambiar mercancías para asegurarse su subsistencia. O aun siquiera escoger libremente, en los márgenes de algún horizonte o trasfondo cultural de interpretación, el vocabulario contextual o el repertorio con el que se han de aprehender cotidianamente sus frustraciones (Illouz, 2009; Rosa, 2019, pp. 119-120).⁷⁴ Esta serie de constataciones exhibe, cuando menos, la prioridad explicativa del orden social frente al psicológico asumida tanto por la filosofía social normativa como por la perspectiva de Postone, quienes indistintamente preservan la tesis epistemológica histórico-materialista de que los modos de conciencia dependen en última instancia de las formas objetivas de producción/reproducción.⁷⁵ Así como también manifiesta la ambición de este por superar la clásica antinomia sociológica entre estructura y acción, y la correspondiente dicotomía entre holismo e individualismo,⁷⁶ al fijar su atención en la reconstitución dinámica de lo que Marx

⁷² De ahí que las críticas del valor ponderen las herramientas que provee la sociología frente a las propiamente internalistas, en cuanto las primeras permitirían entrever lo que las teorías psicológicas no permiten dilucidar, a saber, las condiciones de posibilidad o bien de su realización fáctica, o bien de su propia inteligibilidad histórica. En la misma sociedad, como recuerda Postone (2006, esp. p. 145) tras su caracterización de la “crítica negativa”, se resumen tanto las disfuncionalidades (“patológicas”) cuanto los estados alternativos (“normales”), y ambos conviven sin que su delimitación sea del todo precisa, ni siquiera para los mismos investigadores o pensadores.

⁷³ Refiero aquí a una de las reconocidas concepciones hegelianas del mismo quehacer filosófico; según el comentario de Adorno en *Tres estudios sobre Hegel*, “[a]quello en lo que el filósofo trabaja no es propiamente sino en otorgar la palabra a lo activo en la cosa misma, a lo que, en cuanto trabajo social, tiene forma objetiva frente a los hombres y, sin embargo, sigue siendo trabajo de los hombres” (2012, p. 245).

⁷⁴ Puede pensarse en el caso de la procrastinación, que, en su alcance específico frente a la concepción clásica de la akrasia, se caracteriza por ser diacrónica y no sincrónica, es decir, por no implicar actividad sino tan solo postergación temporal, lo que necesariamente remite a la representación del tiempo futuro; algo que resulta innecesario para comprender la simultaneidad en la que se sucede la akrasia (Stroud, 2010).

⁷⁵ Respecto de la influencia de Durkheim en la consolidación de esta tesis fundamental dentro de la tradición filosófico-social, *cfr.* Neuhausser (2023, pp. 100-101).

⁷⁶ La unilateralidad con la que usualmente se caracteriza a la dimensión supraindividual de las dinámicas sociales anónimas puede llegar a obliterar la reciprocidad constituyente entre el sujeto y el mundo, o incluso la “ontología

comprendió como las categorías que expresan las formas sociales subyacentes del dinamismo capitalista –la mercancía, el dinero, el trabajo y el valor– y atraviesan las necesidades y las posibilidades generales de la reproducción material y simbólica.

En concreto, la obra magna de Postone se detiene especialmente en el libro primero de *El capital*, y sobre todo en su primer volumen, en donde Marx expone las categorías fundamentales de su original pensamiento económico-social. En esta sección interesa, sobre todo, el avance que realiza Marx –y que Postone reconstruye– desde el examen de la mercancía, como punto de partida ineludible a nivel fenoménico, y tras referirse al dinero como equivalente universal eminentemente abstracto, hasta el dinamismo general constitutivo del modo de producción capitalista regido por la categoría de capital, *qua* valor que se autovaloriza. Recién a partir del capítulo séptimo de *Tiempo, trabajo y dominación social* Postone inquiera en la conformación de una teoría del capital, basada en la recuperación y revisión crítica de las categorías de mercancía, dinero y capital, y eventualmente en la superación de la recepción tradicional de la obra de madurez de Marx por parte de las teorías críticas, habitualmente fijadas en el circuito virtualmente ilimitado del capital antes que en la dinámica histórica inmanente del capitalismo y sus potenciales emancipatorios.⁷⁷ Así, en esta sección me ocupo de cuatro aspectos complementarios que organizan la respectiva trayectoria argumental: (i) señalar la importancia crítica-expositiva que contiene el análisis de la mercancía, y la distinción analíticamente fundamental entre valor de uso y valor que vertebra la teoría crítica de la forma valor marxiana; (ii) reconstruir el concepto marxiano de capital como consecuencia directa de las categorías de la mercancía y el dinero, así como también preámbulo fundamental para concebir a la sociedad moderna capitalista como un tipo de sociedad intrínsecamente creciente, expansiva o dinámica; (iii) caracterizar la originalidad de Marx en el descubrimiento de la mercancía “fuerza de trabajo”, fundamento último de la creación de plusvalor y hecho meta-histórico en el que se refleja tanto la división ontológica entre cuerpo y sujeto como la transformación de las relaciones sociales de propiedad; y, finalmente, (iv) presentar la visión de Postone respecto de la dialéctica temporal entre transformación y reconstitución en cuanto

transindividual” (Balibar, 2000, p. 38) implicada en esta relación necesariamente transformadora. Algo que tanto Freud como Marx tuvieron en consideración en su crítica del humanismo teórico, pues ambos rechazaron el reduccionismo implicado en la primacía del individuo (en cuanto forma o sustancia) y rehusaron del holismo por el cual la sociedad (en cuanto unidad o totalidad indivisible) tan solo permitiría la instanciación funcional de sus integrantes, sin que ni los individuos ni la sociedad se transformasen activamente en su puesta en relación (Balibar, 2018). Para una reconstrucción en clave relacional del conflicto de clases en el capitalismo como superación de la imagen sociológica tradicional de la división social del trabajo, *cf.* Postone (2006, pp. 407-419).

⁷⁷ Respecto de la recepción de Marx por parte de la filosofía social contemporánea, que pondera en su análisis la esfera de la circulación frente a la de la producción/reproducción, y restringe así el alcance de las categorías de capital, riqueza y valor, *cf.* Fraser (2022, Cap. 1) y Neuhausser (2023, pp. 53 y ss.).

límite interno de la acumulación capitalista y eventual puerta de entrada a algunas de las perspectivas materialistas contemporáneas.

1.3.1. El análisis de la mercancía como punto de partida crítico-expositivo

Contrariamente a los innumerables enfoques, perspectivas y puntos de vista contemporáneos que consideran al fetichismo como un fenómeno de ilusión o perturbación cognitiva, la teoría de la forma valor coloca de relieve el carácter *real* de la mistificación fetichista que se actualiza en el acto del intercambio. Tal mistificación no se trataría de una equivocación o ignorancia epistémica acerca del bien ni de una debilidad volitiva respecto al consumo superfluo, y menos aún de la indiferencia personal frente a las tramas de desigualdad económica que podrían resolverse con medidas distributivas basadas en el poder de intervención de los Estados nacionales.⁷⁸ Por el contrario, remite a un inédito fenómeno estructural que no depende directamente de las creencias personales, independientes del acto del intercambio, sino que se reproduce cotidianamente en la esfera espacio-temporal de las relaciones humanas, tal y como logró entreverlo Sohn-Rethel (2001, pp. 25 y ss.) en *Trabajo intelectual y trabajo manual*. El fetichismo de la mercancía se encuentra en los mismos intercambios en los que los actores se ven obligados a participar para lograr su subsistencia, y estos son quienes finalmente terminan por constituir las formas históricas de conciencia que habilitan, por ejemplo, la asunción presuntamente neutral de equivalencia abstracta entre actividades distintas y concretas que de otra manera sería inconcebible. Identificar y caracterizar lo que hace posible que actividades y objetos cualitativa y cuantitativamente diferentes puedan efectivamente igualarse entre sí, es decir, advertir la sustancia común de las mercancías –no determinada en su valor de cambio, sino precisamente condición de posibilidad de la ulterior determinación cuantitativa–, como ha sido dicho, es lo que interesa a un proyecto crítico radicalmente contrario al de la economía política clásica. Esta última habría presupuesto antes que problematizado el estatuto del trabajo y lo habría reducido así a una dimensión puramente cuantitativa.⁷⁹ Desde este punto de vista, la denuncia del fetichismo de la mercancía

⁷⁸ Como explica Balibar respecto de la diferencia fundamental entre la teoría de la ideología y la del fetichismo, mientras la primera resulta “en lo fundamental una *teoría del Estado* (entendámonos: del modo de dominación inherente al Estado) [...], la del fetichismo es básicamente una *teoría del mercado* (entendámonos: del modo de sujeción o de constitución del ‘mundo’ de sujetos y objetos inherente a la organización de la sociedad como mercado y a su dominación por potencias mercantiles)” (2000, p. 87).

⁷⁹ En los términos de Jappe: “[s]olo como consecuencia de una larga costumbre la conciencia normal deja de apercebirse de que es una locura que, por ejemplo, la contaminación atmosférica ‘valga menos’ que las pérdidas que una limitación del tráfico rodado infligiría a la industria del automóvil. Con anterioridad a todo juicio moral, aquí la locura reside ya en el hecho de medir dos cosas completamente diferentes –la salud de los individuos y los intereses de la industria– con el mismo parámetro cuantitativo” (2016, pp. 66-67).

no mantiene relación directa con el consumismo moralmente reprobable, y menos aún sirve a una crítica positiva con base en la pretendida utilidad real de los objetos o de las prácticas de consumo,⁸⁰ sino con la estructura económica específica o el metabolismo de la sociedad capitalista del que depende la reproducción material, y que el mismo acto del intercambio como *nexus rerum* contribuye a solidificar. Dicha estructura implica, además de una extrema individualización connatural a la anonimidad e impersonalidad de los intercambios mercantiles, un inédito grado de coerción al constituirse el mercado como la instancia principal en donde los productores y consumidores se reúnen para asegurarse mutuamente su autoconservación. De esta manera, que el trabajo se eleve a forma suprema de lazo o interdependencia social dentro del capitalismo –incluso dominante en lo que respecta a las pretensiones de reconocimiento–, es tanto consecuencia directa de este proceso social específico como el blanco de crítica al que se dirige la obra de madurez de Marx, y en especial su referencia al fetichismo de la mercancía que ocurre a las espaldas de los involucrados.

Por consiguiente, el que los hombres relacionen entre sí como *valores* los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como *meras envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar *entre sí en el cambio como valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen* (Marx, 2010, p. 90).

De acuerdo con la teoría de la forma valor, la importancia heurística del análisis de la mercancía, que ofrece la apertura expositiva de *El capital*, resulta de comprender la obra de madurez de Marx como una teoría de las formas de mediación social históricamente específicas. La cual pretende desplazarse desde el nivel fenoménico en el que sucede el acto del intercambio hasta concretarse en la expresión científica y sistemática del modo de producción capitalista. De hecho, el análisis de la mercancía constituye para el enfoque de la forma valor la clave de bóveda de toda la arquitectura analítica de la obra de madurez marxiana, en la medida en que ofrece el punto de partida para un desarrollo conceptual o “exposición genética” del carácter objetivado que necesariamente asumen las relaciones sociales dentro del

⁸⁰ Como han notado autores como Adorno (1962, pp. 87-88), Baudrillard (1979, pp. 73 y ss.), Illouz (2009, esp. pp. 187-188) o Jappe (2016, pp. 103-104), si las críticas del consumismo cifradas en el valor de uso –como contraparte normativa, presuntamente escindida del valor adosado a las mercancías dentro del ámbito mercantil del intercambio o circulación– estuvieran en lo cierto, quedarían sin explicar fenómenos antropológicamente significativos en los que se expresan lazos sociales no necesariamente orientados a la utilidad o a la maximización de las preferencias personales, sino a la consumación sacrificial y ostentosa del yo. La ausencia de necesidades primarias invariantes –y la consecuente contingencia de los valores de uso– siempre podrá observarse en ejemplos interculturales: las ofrendas y los rituales –aun contemporáneos– a menudo suponen, para ojos ajenos a la forma de vida en cuestión, derroche, superfluidad u ostentación conspicua innecesaria.

capitalismo,⁸¹ basadas en intercambios de mercancías por parte de trabajadores privados de las condiciones requeridas para autosatisfacer sus necesidades. Solo en el trabajo, como actividad instrumental orientada al intercambio de sus productos en la forma de mercancías expresadas en dinero, se crearía el *valor*, que no se encuentra contenido en los atributos corpóreos o físico-químicos de las mercancías –como sí el valor de uso– ni en otra mercancía –como sí el valor de cambio–.⁸² Por el contrario, el carácter espectral o “puramente social”, *i.e.*, mistificado y suprasensible, que adoptan los productos del trabajo en el capitalismo es posible solo a partir de la abstracción antecedente implicada en la práctica socialmente constituyente del trabajo. Esta última eleva a métrica o parámetro general el tiempo de trabajo socialmente necesario, indiferente respecto de su ámbito de aplicación y de los atributos sensibles de tales productos.

El análisis de Marx del concepto de trabajo, que a diferencia de la economía política distingue su doble dimensión de trabajo concreto y trabajo abstracto, muestra que el trabajo es generador de valor solo en su dimensión de *trabajo abstracto*. Puesto que la economía política está interesada básicamente en la cuestión cuantitativa, no es capaz de hacerse cargo de los problemas cualitativos, y ello le impide comprender que la objetividad de su objeto es una *objetividad social*. A diferencia del trabajo concreto, que es la forma natural del trabajo, el trabajo abstracto constituye su forma específicamente social: es la forma en que adquiere carácter social el trabajo realizado de manera privada en la sociedad capitalista, con lo cual queda determinado a su vez el *carácter histórico* de esta forma de trabajo. De este modo, la crítica marxiana de la economía política saca a la luz la forma social del objeto de la economía política y con ello su específica constitución histórica (Ruiz Sanjuán, 2019, p. 187).

Existe aquí un principio de definición del valor desde una visión estrictamente marxiana, derivado del análisis de la mercancía: aun en su reconocible equivocidad semántica, el valor no constituye una noción primitiva, y tanto menos una categoría empírica, sino la propiedad o sustancia social que se manifiesta en la forma específicamente capitalista de concebir el trabajo. De acuerdo con estas nuevas interpretaciones, el valor para Marx constituye la característica común en la que se refleja –únicamente dentro del modo de producción capitalista– la equivalencia abstracta de toda mercancía *qua* producto del trabajo humano, mientras que el valor de cambio, por el contrario, es la forma de expresión necesaria del valor

⁸¹ De acuerdo con Ruiz Sanjuán, la opción metodológica por la exposición genética que Marx lleva adelante en su obra de madurez implica, en lo esencial, que se “progresa desde lo menos desarrollado, desde lo más simple entendido como *forma germinal*, hasta lo más desarrollado, hasta las formas acabadas en las cuales aparece velada su constitución social” (2019, p. 335).

⁸² Como es sabido, para Marx la mercancía posee dos factores característicos, el valor de uso y el valor de cambio. Mientras el primero remite a la indiscutible utilidad de la mercancía en base a su capacidad de satisfacer necesidades, el valor de cambio es caracterizado por Marx (2010, p. 47) como el modo de presentación fenoménico o manifestación (*Erscheinungsform*) necesaria del valor. Por consiguiente, una lectura precisa de la obra de madurez de Marx supone no confundir el valor *tout court* (que emerge solamente en el acto del intercambio y se determina por el trabajo abstracto como su sustancia y medida inmanente) con el valor de cambio, que consiste en otra mercancía (en términos históricos, han sido los metales preciosos y posteriormente la moneda quienes han cumplido esta función) (Martínez Marzoa, 1983, pp. 36 y ss.).

contenido en las mercancías. Así dispuesto, el valor no sería tanto lo que crea la igualdad entre mercancías cualitativa y cuantitativamente diferentes sino el resultado *ex post* del acto del intercambio dentro del que efectivamente se igualan los distintos trabajos sociales. Esta innovación constituiría una de las mayores originalidades teóricas de Marx frente a la tradición clásica de la economía política, al establecer de manera inédita la hasta ese momento no dilucidada diferencia entre el valor como objetivación espectral del trabajo encarnado en la producción de mercancías y la forma de manifestación del valor en una determinada cantidad de otra mercancía. Heinrich detalla la diferencia como sigue:

el *valor de cambio* de una mercancía, por ejemplo, un *quarter* de trigo, es aquella cantidad de *valores de uso* que se reciben en el intercambio (por ejemplo, *a* quintales de hierro). El *valor* de una mercancía es, en cambio, esa ‘objetividad espectral’ que posee esta mercancía (en el cambio) como *encarnación de trabajo abstractamente humano*. El valor de cambio es la ‘forma de manifestación’, el ‘modo de expresión’ de este valor: en la igualación con *a* quintales de trigo se hace visible el valor de un *quarter* de trigo” (2020, p. 78).

En la exposición sistemática de las categorías por parte de Marx, el valor resulta deducido del proceso general del intercambio y caracterizado como el tercer término que permite poner en común formalmente mercancías cualitativa y cuantitativamente desemejantes, pero cuantitativamente equivalentes entre sí a partir de una unidad de medida temporal compartida que cabe calificar como trabajo social abstracto. Es decir, para Marx

la mercancía adquiere su determinación de valor de cambio en la relación de intercambio con otras mercancías, lo que supone la abstracción de su especificidad como valor de uso. En tanto que valores de cambio las mercancías son cualitativamente iguales, por lo que necesariamente tiene que haber algo común a lo que se tienen que poder reducir. Ese algo común es lo que Marx define propiamente como el valor, que se manifiesta en la relación de intercambio como el valor de cambio de las mercancías (Ruiz Sanjuán, 2019, pp. 339-340).

Desde este punto de vista, la categoría de fetichismo admitiría tanto describir una sociedad regida por el intercambio anónimo y generalizado de mercancías como desplegar una crítica dirigida contra las constricciones estructurales que obligan a establecer este tipo de relaciones sociales instrumentales –basadas en el intercambio abstracto universal– en base a una comparabilidad objetiva puramente social que, en su carácter espectral y mistificado, a primera vista no se presenta como tal frente a los propios involucrados.

La teoría de la forma valor enfatiza así que el punto de partida crítico-expositivo de la obra de madurez de Marx lo constituye la categoría de mercancía, que al desagregarse necesariamente en valor de uso y valor de cambio muestra que el acto del intercambio, en su forma conceptualmente más simple, se incrusta en la “estructura de una forma de sociedad que está esencialmente determinada por el mercado, en tanto que la reproducción social solo se

realiza por medio del intercambio generalizado de mercancías” (Ruiz Sanjuán, 2019, p. 341). Al abstraerse del valor de uso, durante el proceso de intercambio que la hace corresponder con otra mercancía, toda mercancía necesariamente se reduce a la exclusiva propiedad de ser un producto del trabajo humano indiferenciado; de ahí que Marx identifique a este como la “sustancia del valor” dentro de la sociedad burguesa. Comprender y explicitar el origen de esta sustancia, ignorada por los economistas políticos, permite, en los términos de Marx, desplazarse progresivamente desde el nivel de análisis fenoménico del acto del intercambio y la circulación hasta el nivel más profundo de la producción. Y, como se verá, del aún más oculto de la reproducción; solamente en este es posible identificar una mercancía peculiar u originaria, fundante de la posibilidad misma de la obtención de beneficio o plusvalor relativo, como es la fuerza de trabajo. Así como también descubrir los presupuestos materiales que no resultan visibles desde la esfera superficial del intercambio, en donde la libertad y la igualdad –y por lo tanto el interés privado– aparecen como dimensiones autosuficientes al momento de explicar las amplias desigualdades finales que resultan de la circulación mercantil.

1.3.2. Capital como sujeto automático

Como es sabido, en su obra de madurez Marx se ocupa de describir la particular configuración de la esfera de circulación que tiene lugar en la sociedad capitalista. En esta última, la circulación se define por un funcionamiento incremental y sin término, en donde la producción y el intercambio de mercancías –o la producción en general– conduce a una mayor producción e intercambio, en un proceso acumulativo capaz de crear un inédito excedente económico, inexistente en modos de producción feudales o comunales. Lo que predomina en este tipo de formación social no es el intercambio directo de productos del trabajo o mercancías (M) por otras mercancías (M') a través del instrumento o medio de cambio universal que es el dinero (D). Por el contrario, la misma circulación de mercancías se orienta hacia el incremento de la inversión original, y a la sucesiva renovación de esta rentabilidad abstracta. El ciclo M-D-M', en consecuencia, se amplía y transforma en D-M-D', en donde necesariamente $D' > D$ – y esta última diferencia cuantitativa es la que instituye el plusvalor–, de manera que el intercambio entre valores de uso cualitativamente diferentes ya no resulta predominante como forma de subsistencia generalizada, sino que es reemplazado por el proceso anónimo, impersonal y virtualmente ilimitado de la valorización (Neuhouser, 2023, pp. 45 y ss.; Postone, 2006, pp. 350 y ss.). Entendido como “valor que se autovaloriza”, el capital en su fórmula general procura describir este inédito pasaje desde un modo de intercambio simple, derivado de la circulación de mercancías y la rotación del dinero –visible en la fórmula “comprar barato

y vender caro”–, a la lógica expansiva del capital. Es decir, al proceso permanente, lineal y regular por el cual el dinero se crea a sí mismo dentro de la sociedad capitalista.⁸³

El capital [...], como representante de la forma universal de la riqueza –el dinero– constituye el impulso desenfrenado y desmesurado de pasar por encima de sus propias barreras. Para él, cada límite es y debe ser una barrera. En caso contrario dejaría de ser capital, dinero que se produce a sí mismo. Apenas dejara de sentir a determinado límite como una barrera, apenas se sintiera a gusto dentro de él, descendería él mismo de valor de cambio a valor de uso, de forma universal de la riqueza a determinada existencia sustancial de aquélla. El capital como tal crea una plusvalía determinada porque no puede poner at once una ilimitada; pero el capital es la tendencia permanente a crear más plusvalía. El límite cuantitativo de la plusvalía se le presenta tan sólo como barrera natural, como necesidad, a la que constantemente procura derribar, a la que permanentemente procura rebasar (Marx, 1971, vol. 1, pp. 276-277).

Visto de esta manera, el capital actúa como representante formal del equivalente general que es el dinero, y a la vez este funciona como la expresión fenoménica a partir de la que se hace posible la inversión rentable o toma de ganancia por parte de los capitalistas, representantes o personificaciones del capital (Neuhouser, 2023, p. 54). Este proceso acumulativo constante, que ejemplifica –pero no necesariamente agota– la descripción estructural del régimen incremental del *valor*, resulta en apariencia blindado de las externalidades que podrían desafiar su reproducción y sostenibilidad en el tiempo. Representa así una “rueda de hámster” autotélica y supraindividual que no se conduce hacia ninguna parte en concreto, sino que, en los términos funcionalistas que han dominado la reflexión contemporánea respecto de lo social (Fleitas González, 2022, Cap. 2), expresa un puro movimiento de la abstracción en el que también es posible identificar normativamente un desarrollo social “patológico” de interés para las teorías críticas emparentadas con la Escuela de Frankfurt (Honneth, 2009a, pp. 27 y ss.).

Lo que revela la fórmula para la circulación del capital es que el ciclo de vida del capital está sujeto a una presión incesante para encontrar formas de maximizar la producción de plusvalía y [...] para hacerlo con un solo propósito, sin preocuparse por los costos extraeconómicos o humanos que pueda implicar. Si es posible acelerar las fases en las que *M* se convierte en *C* y nuevamente en *M'*, el capital utilizará todos los medios a su disposición para hacerlo, donde la “decisión” de acelerar fluye simplemente del tipo de cosa que es el capital [...]. La imagen familiar de la vida moderna como una carrera en una rueda de hámster –un furioso “ir a ninguna parte” a un ritmo más allá de todo control– deriva su resonancia de esta característica del patrón de reproducción del capital. Volviendo a la comparación con la vida, la lógica de la circulación del capital –interminable, incontrolable, siempre acelerada, ciega a las externalidades– hace que

⁸³ En términos aún más precisos, podría afirmarse que “[e]l propósito de la fórmula D-M-D’ consiste en representar un proceso permanente: D’ no es sencillamente retirado al final del proceso como dinero, sino que sigue formando parte del circuito del capital. Este circuito, en otras palabras, es realmente D-M-D’-M-D’’-M... A diferencia del movimiento derivado de la circulación de mercancías y de la rotación del dinero, este circuito implica un crecimiento y una direccionalidad permanentes. Sin embargo, este movimiento direccional es cuantitativo y carece de un *telos* externo” (Postone, 2006, p. 351).

parezca más un crecimiento canceroso que una reproducción sana de la vida (Neuhouser, 2023, p. 66).

Postone, por su parte, en el séptimo capítulo de *Tiempo, trabajo y dominación social*, en donde inicia la elaboración de su teoría formal del capital, remite al dinamismo capitalista determinado por el capital en los siguientes términos:

[e]l capital es entonces una categoría del movimiento, de la expansión. Se trata de una categoría dinámica, del “valor en movimiento”. Esta forma social alienada, cuasiindependiente, ejerce un modo de obligación y de constreñimiento abstractos sobre la gente, y está en movimiento. Por consiguiente, Marx le concede los atributos de la agencialidad. Su determinación inicial del capital es, así pues, la de un valor que se autovaloriza, una sustancia automotriz que es un sujeto (2006, pp. 351-352).

Aunque en apariencia protegido contra las externalidades que puedan llegar a atentar contra su autorreferencialidad, lo cierto, sin embargo, es que la fórmula del capital se revela incompleta, por cuanto no puede ignorarse el gasto de trabajo humano –y la explotación económica, en consecuencia– como fuente última del plusvalor, *i.e.*, el factor activo que garantiza la diferencia final entre D y D’ (Neuhouser, 2023, p. 73). Incluso desde la misma visión marxiana en la que Postone abreva, la lógica del capital requiere de la consideración analítica y normativa de una mercancía específica susceptible a la regularidad que asegure la maximización del beneficio. A pesar de su apariencia de sustancia social automotriz que cuenta con su propia agencia, a la manera del espíritu objetivo en la filosofía hegeliana o de la Voluntad en Schopenhauer, el autor reconoce en la génesis de dicha lógica la oportunidad de transparentar los fundamentos sociales –o las formas sociales históricamente determinadas– en los que se sostiene concreta y realmente el capitalismo.

¿Cómo se constituyó esta forma direccionalmente dinámica y totalizante de las relaciones sociales? Marx se aproxima a este problema indagando en la fuente del plusvalor, la fuente de la diferencia cuantitativa entre D y D’. Dado que el objeto de investigación es una sociedad en la que D-M-D’ representa un proceso permanente, la fuente del plusvalor ha de ser una fuente regular permanente. Marx combate las teorías que tratan de situar esa fuente en la esfera de la circulación y mantiene, sobre la base de las determinaciones de las categorías que ha desarrollado hasta aquí, que el permanente incremento de la magnitud del valor ha de originarse en una mercancía cuyo valor de uso posee la propiedad peculiar de ser una fuente de valor. Luego especifica esa mercancía como *fuerza de trabajo*, la capacidad para el trabajo vendida como una mercancía [...]. La generación del plusvalor se encuentra intrínsecamente relacionada con un modo de producción basado en la fuerza de trabajo como mercancía (Postone, 2006, p. 353).⁸⁴

⁸⁴ En *La filosofía de El capital de Marx*, Marzosa lo coloca en los siguientes términos: “[e]l valor es trabajo materializado en mercancías; por lo tanto, el proceso necesario para que surja valor no es otro que el trabajo. La mercancía cuyo uso da lugar a valor nuevo no puede, pues, ser otra que una mercancía cuyo valor-de-uso sea capacidad-de-trabajo, la propia fuerza de trabajo humana funcionando como mercancía. Este es, pues, el único modo de que un proceso D-...-D’ pueda tener carácter estructural” (1983, p. 50).

El examen de la lógica del capital, añadido al análisis marxiano de la dimensión temporal del valor, establece la necesidad heurística de detenerse en la categoría de “fuerza de trabajo” a partir de la que el “sujeto automático” (Marx, 2010, p. 188) del valor se crea y no, como sucede en el caso de la esfera de la circulación, solamente sufre una transformación o metamorfosis que adopta alternativamente las formas del dinero y las mercancías. Entendida como expresión históricamente determinada de cierta relación entre el cuerpo y el sujeto instituida con la modernidad, la fuerza de trabajo resulta fundamental para subrayar el papel que cumplen los agentes constituyentes, y las eventuales determinaciones externas del capital que Postone no considera con particular importancia. Como se verá en lo que sigue, el examen de la “morada oculta” reproductiva de la producción, en los términos de Fraser (2022), complementa el análisis y la crítica usualmente reductiva de la producción y circulación capitalista por parte del quehacer filosófico-social.

1.3.3. Cuerpo y sujeto (o la fuerza de trabajo como *mercancía peculiar*)

Y para extraer valor de consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero [el eventual capitalista] tendría que ser tan afortunado como para descubrir *dentro de la esfera de la circulación*, en el mercado, una mercancía cuyo *valor de uso* poseyera la peculiar propiedad de ser *fuerza de valor*; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera *objetivación de trabajo*, y por tanto *creación de valor*. Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía *específica*: la *capacidad de trabajo o fuerza de trabajo* [*Arbeitskraft*] (Marx, 2010, p. 203).

Para la teoría de la forma valor, Marx supo reconocer que la emergencia histórica del capitalismo no hubiera podido sucederse sin la presunción de igualdad civil y la ampliación de libertades formales para buena parte de la ciudadanía; de ahí la coextensividad que cree identificar entre modernidad ilustrada y modernidad capitalista. En el caso de la igualdad civil, esta debió presuponerse en el acto contractual de intercambio, única instancia capaz de justificar la génesis y la permanencia de las desigualdades, sobre todo en lo que respecta a la desigual distribución del poder económico; mientras que, en lo que refiere a la libertad, esta resultó fundamental para distinguir la dependencia indirecta asalariada de la esclavitud precapitalista, igualmente regida por la explotación económica (Hägglund, 2019, pp. 271-273; Sohn-Rethel, 2001, pp. 31-32). Desde esta visión, el trabajo asalariado y productivo ha de constituir la piedra de toque de la reproducción social, por cuanto aparece como la principal institución en la que se representa la inédita conciliación moderna entre la igualdad ante la ley

y la libertad de elección respecto de la persecución racional del propio plan o proyecto vital. Cada quien sería “dueño” exclusivo de su vida –al disponer libremente las finalidades virtualmente ilimitadas a las que han de aplicarse sus recursos corporales, mentales y temporales– y, por lo mismo, *forzado a escoger* y planificar libremente cuándo, cómo y a quién vender diariamente sus esfuerzos abstracta o cuantitativamente determinados.⁸⁵ Esta promesa connatural al desarrollo del liberalismo político, y pieza fundamental de la gramática jurídico-política contemporánea (Álvarez, 2023), sin embargo, no solo se traicionaría al reconocer la desigualdad original –entre quienes cuentan con ventajas heredadas y quienes no– o al comprender que escoger la manera particular bajo la que se vende la fuerza de trabajo se diferencia radicalmente de la posibilidad real de decidir si venderla o no –y esta última no es realmente una opción, si acaso se pretende sobrevivir y permanecer integrado dentro de la sociedad capitalista–, sino que también muestra sus limitaciones en cuanto ideal formal o indeterminado (García, 2018). De ahí que la crítica del trabajo asalariado y productivo, y la posibilidad de establecer una teoría normativa que lo guíe en su compleja aplicación dentro de las sociedades democráticas, constituya –aún hoy– uno de los principales tópicos en torno a los que se reúnen las distintas expresiones contemporáneas de la teoría crítica, incluida la propia Escuela de Frankfurt (Dejours et al., 2018; Honneth, 2023; Jaeggi, 2017).

Al igual que se observa en la obra de madurez de Marx, en las nuevas lecturas de Marx se encuentra la tesis de que la sociedad capitalista crea sus propios presupuestos objetivos y subjetivos, es decir, contiene la original capacidad de configurar la forma en la que la individualidad puede y debe producirse/reproducirse cotidianamente (Balibar, 2000, p. 76). De manera que, si bien la mercancía “fuerza de trabajo” representa una determinación fundamentalmente lógica de la reproducción ampliada de capital –que puede distinguirse, pero no así separarse de la subjetividad encarnada de su portador–, implica además su concreción fenomenológico-material en la inédita institución social del trabajo asalariado y productivo de la que depende la disimetría ontológica entre el proletariado *qua* clase desposeída y el capitalista *qua* personificación del capital (Henry, 2010, pp. 60 y ss.).

La reproducción de las condiciones de la producción se efectúa evidentemente en la producción entendida en el sentido amplio: la producción material inmediata y, a la vez, sus condiciones jurídicas, políticas e ideológicas. En la producción material se asegura la reproducción de las materias o de las máquinas necesarias para reemplazar las que ya fueron utilizadas o desgastadas en la producción. Pero, en esa misma producción, se asegura asimismo (mediante

⁸⁵ Respecto de la identificación moderna del sujeto psicológico y el sujeto productivo a partir de una paradójica “ideología de la elección”, que rebasa –aunque incluye– la mera condición formal de ser libre, *cf.* Foucault (2007, esp. p. 311), Laval y Dardot (2013, pp. 365 y ss.) y Salecl (2010).

el salario y sus formas sociales ‘indirectas’ modernas) la reproducción de la fuerza de trabajo (Althusser, 2017, p. 165).

Además de enriquecer la comprensión estrictamente funcionalista o presuntamente autónoma de la reproducción estructural, el examen de la relación históricamente específica entre cuerpo y sujeto sirve al momento de advertir que la inédita difusión de formas de mediación social capitalistas tales como la mercancía no implica la existencia de fenómenos aprehendibles tan solo por las variables del poder y la dominación directa, al menos en su acepción tradicional. Así como tampoco que sean reducibles a la proximidad analítica y normativa entre autonomía y bienestar en la que usualmente se sostiene el examen de las limitaciones en la realización de la justicia social dentro de las sociedades contemporáneas. Por el contrario, se trata de examinar los modos abstractos y fetichizados en los que la subjetividad se imbrica con las bases materiales de la reproducción estructural a partir de las formas sociales capitalistas (de la mercancía, especialmente) en las sociedades modernas y tardomodernas;⁸⁶ de ahí que deba tenerse en consideración la impostergable asociación heurística entre producción y reproducción material. Sin ir más lejos, y como he mencionado antes, el fetichismo de la mercancía descrito por Marx no orientaba su atención sino a las fuentes anónimas e impersonales que proveen legitimidad a la organización de la vida social del capitalismo y que, al mismo tiempo, contribuyen con la sujeción.

Entendida como forma histórica de existencia social de un individuo humano, la “forma-sujeto” se sitúa, bajo esta perspectiva, como una de las principales condiciones de posibilidad de emergencia histórica y pervivencia del capitalismo, y hasta de la propia crítica de la economía política. Por cuanto debe presuponerse la presencia de trabajadores jurídica o formalmente independientes que producen para el intercambio en un mercado al cual se ven forzados a acudir a los efectos de que la fuerza de trabajo se consuma.⁸⁷ A diferencia de formas de organización productiva y reproductiva precedentes o no necesariamente occidentales, regidas por lazos sociales abiertos, *i.e.*, por dependencias personales e independencias

⁸⁶ En los términos de Adorno: “[s]i la integración de la sociedad, sobre todo en los estados totalitarios, determina a los sujetos de forma cada vez más exclusiva como momentos parciales en el contexto de producción material, entonces ‘el cambio a la composición técnica del capital’ se continúa en los sujetos absorbidos por las exigencias tecnológicas del proceso de la producción, y propiamente solo así constituidos. La composición orgánica del hombre se amplía. Lo que hace que los sujetos estén determinados en sí mismos como medios de producción, y no como fines vivientes, aumenta del modo como lo hace la participación de las máquinas frente al capital variable” (2006, § 147; pp. 237-238).

⁸⁷ De acuerdo con Jappe, el término de “forma-sujeto” debe entenderse como “una forma *a priori* –pero que está limitada a una fase histórica– en la que debe ‘moldearse’ todo comportamiento y toda conciencia a fin de que el individuo sea reconocido como un ‘sujeto’. El término ‘sujeto’ indica igualmente los sujetos vivientes, empíricamente presentes, que corresponden a esa forma, del mismo modo que los valores de las diferentes mercancías son siempre expresiones de la forma-valor” (2019, p. 30).

objetivas en donde predomina la producción para la propia subsistencia o para el intercambio simple, la emergencia de la modernidad capitalista implica, para Marx, la instauración de un “mundo de independencias personales en un contexto de dependencias objetivas” (Postone, 2006, p. 340). Es decir, una forma de producir/reproducir la vida que no se ve impulsada por coerción directa o personal alguna –la cual estipularía el objeto de aplicación de los recursos personales–, pero que justifica su existencia en el hecho incontestable de que la subsistencia individual necesariamente dependa –bien sea como proletario, bien sea como burgués– del trabajo asalariado y productivo. De esta manera se conforman las dos condiciones fundamentales que originan y sostienen la valorización capitalista, a saber, que los trabajadores (i) sean personas jurídicamente libres, capaces de disponer de su fuerza de trabajo libremente y de venderla como mercancía, y (ii) se encuentren desposeídos de todos los medios de producción. Pues de lo contrario no sería estrictamente necesaria la venta de su fuerza de trabajo, sino que o bien practicarían la producción para el autoconsumo, o bien venderían lo que ellos mismos han producido, y esto ya no implicaría a la fuerza de trabajo sino al trabajo *tout court*.⁸⁸

La categoría “fuerza de trabajo”, por consiguiente, ocupa un papel fundamental dentro de la arquitectura original de la teoría del valor marxiana, y en la subsiguiente teoría del plusvalor. Pero no tanto porque sea lo que permite enjuiciar normativamente la explotación económica o deducir la tasa de ganancia de la que injustamente se aprovecharía el capitalista. Sino porque la concepción del cuerpo como una propiedad –siempre provisoria en su capacidad rentable– constituye el fundamento simbólico-material que hace posible de hecho la obtención de beneficio en la sociedad capitalista. Inédita formación social, esta última, en la que un trabajador no se vende a sí mismo por completo –como en la esclavitud precapitalista– sino que cede temporariamente una capacidad potencial que le pertenece, pero que se ve obligado a entender bajo una problemática relación de exterioridad ontológica característica del pensamiento moderno.

El trabajador, como productor de valor, afirmará la condición de individuo propietario. Es la propiedad de sí mismo la que otorga la libertad para establecer (o no) un contrato de trabajo entre trabajador y capitalista. Y es esa misma libertad la que afirma que en última instancia esa fuerza le pertenece, y que puede colocarla al servicio de otro mediante una venta. De ahí que el contrato de trabajo solo pueda ser establecido entre hombres libres, pues es necesariamente libertad de venta la que garantiza la propiedad individual de cada uno. [...] Sin venderse a sí

⁸⁸ A diferencia de Marx, la economía política clásica omite las consecuencias cruciales de reconocer la existencia de la fuerza de trabajo y asume que el trabajador vende su *trabajo*, como si se vendiera a él mismo y no así a la objetivación de su virtual capacidad productiva. Por lo que su análisis ignora la esfera productiva/reproductiva y se concentra exclusivamente en el mercado, en donde rige la apariencia de personas libres e iguales que establecen vínculos contractuales de manera voluntaria (Ruiz Sanjuán, 2019, pp. 239 y ss.).

mismo, el trabajador vende algo de sí, que le pertenece y lo afirma como propietario, y del cual se puede desligar sin por eso perder el título de propietario de sí mismo. Mantiene, así, con la fuerza de su cuerpo, una relación de exterioridad. Su fuerza le pertenece, pero siendo distinta de sí mismo, puede ponerla a la venta (Seré Quintero, 2017, p. 158).

Esta “sobredeterminación metafísica” de la persona, en los términos de Baudrillard (2008, p. 28), permite concebir la idea misma de fuerza de trabajo –*qua* facultad potencial personal irrenunciable y universalmente distribuida– en el marco de un código simbólico inédito. Concorre, asimismo, con que la vida, en calidad de vida biológicamente definida o “vida desnuda”,⁸⁹ se halle arbitraria e institucionalmente separada de sus condiciones productivas/reproductivas; y estos factores representan para Marx las condiciones estructurales básicas del modo de producción capitalista (Mau, 2023; Ruiz Sanjuán, 2019).⁹⁰ Así, la doble naturaleza de las libertades civiles modernas que tienen por objeto la salvaguarda jurídica del individuo reclama la autopropiedad o propiedad de sí mismo (*self-ownership*) como fuente del derecho originario de propiedad y como principio personal virtualmente ilimitado del dominio privado. Además de soportar la legitimidad normativa de la posesión del cuerpo, de las propias capacidades personales y de los eventuales frutos del trabajo productivo, tal como ha dejado establecido la tradición lockeana. Aun cuando esto mismo haya implicado un problemático dualismo de entidades que determina la titularidad privada de los recursos corporales –como presunta extensión de la individualidad, aun dissociada de esta última– por sobre un cuerpo subjetivo o una existencia corporizada o encarnada.⁹¹ En donde el cuerpo no necesariamente fuera tomado como un objeto o recurso objetivo desprovisto de intencionalidad, cedible o intercambiable a partir de su equivalencia con otras mercancías y,⁹² en el caso del cuerpo femenino, como instrumento de producción y reproducción de fuerza de trabajo (Federici, 2015; Illouz, 2020, Cap. 4). Una titularidad que, además, lejos de garantizarse de una vez y para siempre, debe actualizarse periódicamente por parte de los trabajadores asalariados en las

⁸⁹ Respecto de la diferencia entre vida desnuda y vida natural, *cfr.* Agamben (2017, esp. p. 470).

⁹⁰ Sobre esta constatación de que la reproducción social presupone la administración eficiente de la vida biológicamente definida de la población se erige la tesis de la biopolítica. Esta última afirma que, junto al auge de lo social, el surgimiento de los Estados-nación y el consecuente crecimiento de las relevaciones estadísticas de la población que ocurriera de forma sostenida al menos desde el siglo XVII –pero con un impulso excepcional a partir del siglo XIX– la administración de la vida ha constituido el parámetro fundamental de regulación y organización de la política (Esposito, 2006; Foucault, 2006; Mau, 2023, Cap. 6).

⁹¹ De ahí que para Simmel en el capitalismo el trabajador industrial no solo se vea reducido a su condición biológica, sino que incluso le esté vedado disfrutar de su corporeidad durante la jornada laboral: “[a] la vista del valor cabe decir que el trabajo muscular es trabajo psíquico” (2013, p. 503).

⁹² Refiero aquí a que la mercancía fuerza de trabajo jamás ha de ser únicamente un valor de uso para su poseedor, sino también –y sobre todo– un medio de cambio que permite adquirir otras mercancías que sí representen valores de uso para él. De acuerdo con Ruiz Sanjuán, aquí “se pone de relieve el *carácter contradictorio* de las determinaciones de la mercancía: el valor de uso y el valor no pueden realizarse simultáneamente en la mercancía, sino que tienen que realizarse de manera contrapuesta, una excluye a la otra” (2019, p. 352).

relaciones laborales contemporáneas, pues de lo contrario han de padecer la amenaza de perder el precario estatuto ontológico de humanidad provista –si bien cada vez menos frecuentemente– por la identidad laboral o profesional.⁹³

En línea con lo establecido por Marx, en la sociedad capitalista –y solamente en ella– cobra inteligibilidad una categoría como la de “sujeto” que no remite por defecto a toda individualidad humana, pues alcanzar su estatuto depende de la libre identificación personal con la capacidad potencial de emplear energía motriz abstractamente; indiferente respecto de la actividad concreta a la que se aplica, aunque no así de su cuantificación temporal.⁹⁴ De ahí la dificultad que, en la modernidad capitalista, representa distinguir inequívocamente –o más que de manera teórica– categorías analíticas como las de cuerpo/organismo y sujeto.

A menudo se entiende por “sujeto” el simple hecho de que siempre hace falta un portador humano de la acción y de la conciencia, pero esta definición genérica no explica nada. Podemos compararla con la identificación abusiva que corrientemente se hace entre el “trabajo” y todo metabolismo con la naturaleza; y esta comparación entre el sujeto y el trabajo no es fortuita. Lo que habitualmente se llama “sujeto” no es idéntico al ser humano o al individuo: constituye una figura histórica particular aparecida hace no mucho tiempo, al mismo tiempo que el trabajo. El sujeto se basa en una escisión, en la expulsión de una parte de sí mismo y en el miedo a su retorno (Jappe, 2019, p. 30).

En este sentido, dentro de una formación social en donde se admite la igualdad formal de los individuos y la libre propiedad sobre sus bienes, aunque la mayoría se encuentren desposeídos de los medios de producción necesarios para el ejercicio real de las libertades individuales, las mismas posiciones sociales se determinan en función del trabajo humano indistinto o abstracto. Como se ha visto, para Postone este ha de entenderse como la principal forma que adopta la síntesis social en la modernidad, y definirse a partir del gasto psicofísico de energía que requiere la producción de una mercancía bajo condiciones de productividad preestablecidas y susceptible de conmensurarse temporalmente, preponderante en la mayoría de empleos –precarios, sobre todo, pero no exclusivamente–⁹⁵ en la actualidad.

⁹³ En estos mismos términos lo coloca Echeverría: “[p]ropietario privado, el trabajador no pierde esa calidad, aunque su propiedad sea nula, por cuanto detenta de todas maneras la posesión de su cuerpo, el derecho de ponerlo en alquiler. Cuando se comporta como trabajador, el ciudadano moderno inaugura un nuevo comportamiento de la persona humana respecto de su base natural, del ‘espíritu’ respecto a la ‘materia’. Como tal, el ser humano no es *su* cuerpo, sino que *tiene* un cuerpo; un cuerpo que le permite mantener ese mismo *status de humano* precisamente en la medida en que es objeto de su violencia” (1997, p. 179).

⁹⁴ En *The Human Motor*, Rabinbach (1990) investiga exhaustivamente la conformación científica y cultural de la metáfora energética del “motor humano” durante la modernización europea y sus implicaciones para las aplicaciones fisiológicas de la termodinámica, como sucede en el caso de la ergonomía o de las ciencias de la actividad física y el deporte. *Cfr.*, también, Seré Quintero (2017, esp. p. 159).

⁹⁵ En *Bullshit Jobs*, Graeber (2018) refiere a incontables puestos laborales –sobre todo directivos o gerenciales ubicados en el sector privado– que cumplen tareas testimoniales eximidas de sentido alguno de la responsabilidad o de la utilidad común, y que, dada su incompetencia en áreas no ejecutivas, descargan las principales

La condición previa para dicho modo [el capitalismo] es que el trabajo sea libre en un doble sentido: los trabajadores han de ser los libres propietarios de su propia capacidad de trabajo y, por ende, de sus personas; no obstante, han de estar “liberados” de todos los objetos necesarios para realizar su fuerza de trabajo. En otras palabras, la condición previa es una sociedad en la que los medios de consumo son obtenidos mediante el intercambio de mercancías, y en el que los trabajadores –en oposición a los artesanos independientes o los granjeros– no poseen medio de producción alguno y se ven, por tanto, obligados a vender su fuerza de trabajo como la única mercancía que poseen (Postone, 2006, p. 353).

Este segundo sentido de la libertad, relativo a la desposesión de los medios de producción –lo que Marx enmarcó en un proceso histórico más general denominado “acumulación originaria”–, que a menudo termina por resultar ponderado junto a las preocupaciones por la distribución y redistribución más o menos igualitaria de los productos de la cooperación social, según Postone se ve ampliado por el primero, y por la función central que cumple el trabajo dentro del capitalismo, en último término dependiente de una forma histórica de la individualidad. En *El capital*, Marx (2010, pp. 203-204) supo establecer con precisión que esta autocomprensión típica de la individualidad moderna funciona como un prerequisite formal insoslayable en la objetivación o realización del trabajo en la mercancía fuerza de trabajo –entendida como capital variable de carácter “peculiar”, pues contiene la original capacidad de generar más valor del que sería necesario para su propia producción y reproducción–, igualmente disponible que las demás al momento de ser cedida, intercambiada o gestionada libremente en el mercado (Marx, 2010, p. 207).⁹⁶

La categoría de plusvalor relativo, que describe la predominancia del aumento de la productividad, o bien a partir de la producción de más mercancías durante el mismo tiempo por parte de la fuerza de trabajo, o bien en base a la producción de la misma cantidad en menor tiempo, fue una de las innovaciones principales de Marx que siguieron a su comprensión de la

responsabilidades en los especialistas técnico-profesionales. De acuerdo con Jappe (2016; 2019), la proliferación actual de este tipo de empleos –administradores, asesores, auditores, consultores, comunicadores, evaluadores, gestores, relacionistas públicos, etc.– y la metástasis que implica –es decir, la creación de empleos precarios subsidiarios a los primeros, concretados en servicios de alimentación, cuidados, limpieza y reparación, envíos a domicilio, seguridad privada o transporte personal– enmascara la crisis fundamental del trabajo creador de valor; pues ha de mantener a buena parte de la sociedad ocupada mientras se agudiza la tendencia a la disminución de la necesidad objetiva de trabajo humano directo, especialmente en los países centrales.

⁹⁶ Esto le ha valido a Marx la crítica contemporánea de que su pensamiento social y político –en cuanto inflexible opositor de la explotación capitalista– se aproxima a concepciones libertarianas de la justicia, defensoras *avant la lettre* de la autopropiedad. Esta última serviría de criterio normativo a partir del que enjuiciar el daño contra la presunta cualidad individual que merece preservarse pero que, sin embargo, se menoscaba por su papel central en la producción de plusvalor y la correspondiente tasa de ganancia (Cohen, 1995, pp. 13 y ss.). Sin embargo, para Postone esta lectura conspira contra las intenciones del mismo Marx, pues la teoría del valor fundamentada en la crítica de la economía política no ha de implicar tanto una defensa de la abolición de la clase capitalista – como sucedió en el socialismo de Estado soviético– como del capital: “la noción ‘radical’ de que los trabajadores producen el excedente y, por tanto, son sus propietarios ‘por derecho’, apunta hacia la abolición de la clase capitalista, pero no a la superación del capital. Ello requeriría superar la forma valor del excedente y la forma del proceso de trabajo determinada por el capital” (2006, p. 474).

fuerza de trabajo como fuente última del (plus)valor. Los incesantes cambios históricos en la productividad capitalista, de hecho, solo fueron posibles a partir del hallazgo de la asociación intrínseca entre el valor y el capital, en cuanto valor que se autovaloriza. Solamente de esta manera pudo surgir, para Postone “una dinámica inmanente del capitalismo, una expansión incesante fundada en una determinada relación entre el crecimiento de la productividad y el crecimiento de la forma valor del excedente” (2006, p. 368). Munido de las categorías de mercancía, dinero y capital en un sentido radicalmente diferente al otorgado por la economía política clásica, Marx pudo dar cuenta así de la peculiar dialéctica temporal en la que se resume la reproducción estructural en el modo de producción capitalista, regularmente desplegada en condiciones históricas e institucionales concretas y activamente sostenida por sus agentes constituyentes en un marco de dominación social indirecta.

1.3.4. Dialéctica temporal de la transformación y la reconstitución

La ambivalencia de la modernidad capitalista proviene de lo siguiente: paradójicamente, el intento más radical que registra la historia de interiorizar el fundamento de la modernidad –la conquista de la abundancia, emprendida por la civilización occidental europea– solo pudo llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de ese fundamento. El modo capitalista de reproducción de la riqueza social requiere, para afirmarse y mantenerse en cuanto tal, de una insatisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso (Echeverría, 1997, p. 156).

Lo que Postone entiende como dialéctica temporal de la transformación y la reconstitución intenta describir críticamente el dinamismo interno que caracteriza a la disfuncionalidad capitalista y que remite en último término al carácter expansivo de la producción orientada por el valor. Bajo esta última, y a pesar de las sucesivas innovaciones tecnológicas, aplicación científica y técnicas de *management*, siempre han de reponerse nuevas exigencias de productividad laboral –tanto para las organizaciones como para los trabajadores– que impiden reconocer una transformación *cualitativa* del actual estado de cosas. El punto de partida objetivo de Postone resulta cuando menos constatable dentro de las sociedades contemporáneas: en el capitalismo la producción no constituye una prioridad la satisfacción global de las necesidades materiales más que como consecuencia subsidiaria de la valorización o acumulación del capital. La satisfacción general de las necesidades sociales, o la propia reproducción material a nivel nacional e internacional, funciona como un “mal necesario” o un subproducto contingente en el afán de la obtención de un mayor beneficio que el invertido en

primera instancia (Bude, 2017, pp. 104-113). De ahí, y como he mencionado antes, la dificultad que representa para Postone ponderar el valor de uso o la forma corpórea o natural de las mercancías como parámetro crítico-normativo exhaustivo,⁹⁷ cuando en realidad desde su visión son principios anónimos, abstractos e impersonales los que gobiernan compulsivamente las innovaciones y las transformaciones productivas. Como se verá en lo que sigue, la contradicción señalada por Postone radica precisamente en el hecho de que, *a pesar* de estas últimas innovaciones y transformaciones, muy lejos están de garantizarse las condiciones mínimas de subsistencia y bienestar para la enorme mayoría de habitantes del planeta, tal y como indica la vasta bibliografía disponible respecto de las amplias y crecientes desigualdades contemporáneas en un marcado contexto de interdependencia global (Lessenich, 2019).

Esta dialéctica temporal e históricamente especificada entre cambio y repetición, o entre transformación y reconstitución, permite indicar por qué el nivel de productividad no puede permanecer invariante dentro de la sociedad moderna capitalista.⁹⁸ Resulta que su propio dinamismo interno requiere de la introducción constante de novedades frente a iteraciones siempre contingentes o provisorias, lo que para Postone representa una tensión interna definitoria del núcleo mismo de la producción/reproducción social. Así podría explicarse la permanencia de la escasez socialmente general de tiempo disponible en un marco de drástica disminución objetiva del tiempo de trabajo no reproductivo (Briales, 2016). Aunque no precisamente la experiencia de urgencia o presión temporal de interés sociológico, que varía según la posición ocupada dentro del espacio social (Atkinson, 2019; Bourdieu, 1999), ni la presión temporal objetivamente dependiente de la disminución del tiempo libre a manos del insorteable trabajo reproductivo (Hester y Srnicek, 2024, esp. pp. 158-160). Solamente a partir de la adopción de un nivel de alta abstracción teórica y generalidad socio-ontológica en el

⁹⁷ No se omite aquí que las mercancías deben contener un valor de uso para ser intercambiadas. Al contrario, argumenta que al haberse vuelto predominante una forma inédita de producción como es la producción de mercancías, *i.e.*, la producción mercantil para el intercambio en oposición al autoconsumo, entonces no puede aislarse algo así como el cuerpo material de la mercancía, ya siempre abstraído de las acciones de uso (Sohn-Rethel, 2001, pp. 32 y ss.) y preñado de la expectativa del beneficio (Postone, 2006, esp. pp. 451-455). Precisamente por esta razón pueden existir objetos sintéticos ultraprocesados que se venden como “alimentos” aun cuando su valor de uso –su valor nutricional, para el caso– sea cuando menos exiguo (Navarro Ruiz, 2022, pp. 21 y ss.). Lo que se discute no es la importancia relativa del valor de uso de las mercancías, y menos aún su utilidad real en la satisfacción de necesidades concretas, sino que en la sociedad capitalista los agentes económicos nunca han de ser capaces de acceder de manera directa a la forma corpórea o natural de las mercancías, pues esta última siempre ha de depender de su realización previa como valor de cambio y, por lo tanto, debe limitarse a ser portadora abstracta de valor (Ruiz Sanjuán, 2019, p. 353).

⁹⁸ Esta exigencia estructural prefigura, de hecho, la definición misma y la especificidad del capitalismo histórico: “[l]a riqueza se adquiere no simplemente utilizando la fuerza coercitiva para extraer más trabajo excedente de los productores directos, a la manera de los aristócratas rentistas, ni comprando barato y vendiendo caro como los comerciantes precapitalistas, sino aumentando la productividad del trabajo (cantidad de productos de trabajo por unidad de trabajo)” (Meiksins Wood, 2002, p. 113).

análisis de la producción/reproducción capitalista los inconvenientes modernos de coordinación y sincronización temporal descubren su verdadera magnitud y se constituyen como objetos de estudio relevantes para una teoría crítica de la sociedad. Pues únicamente cuando las condiciones objetivas de la escasez socialmente general de tiempo están explicitadas se vuelven inteligibles las estrategias o salidas individuales que los actores atinan a entrever (delegación de responsabilidades, multiempleo, *multitasking*, etc.). Tanto como los inconvenientes generales que atañen a lo social en sí mismo (desempleo, subempleo y subcontratación masiva, intensificación del trabajo social, etc.) o los padecimientos que desembocan en sufrimiento clínica y neurobiológicamente constatable (ansiedad y estrés laboral, depresión, síndrome FOMO, síndrome de *burnout*, sisifemia, trastornos alimentarios, trastorno por déficit de atención e hiperactividad, trastorno del sueño, etc.).⁹⁹

Originalmente constatada por Marx, y reconstruida por Postone, esta dialéctica temporal también permite ampliar la comprensión de algunos de los presupuestos analíticos y normativos que subyacen en incontables análisis y críticas culturales, dedicados a desandar la interrogante de cómo es posible que la vida social sufra cambios extremadamente veloces – especialmente en términos de productividad, pero también en cuanto a los patrones culturales, las innovaciones estéticas o las oportunidades de consumo– sin que esto suponga cambios reales en la forma de organizar la producción/reproducción de la vida. De hecho, también en el concepto de estabilización dinámica que trataré en el capítulo siguiente yace integrada la tesis de que las sociedades modernas no se definen necesariamente en base a la reproducción circular de un estado de cosas invariante. Sino a la permanente creación y generalización de nuevos estándares de ambición, expansión e innovación; ya sea que estos últimos se expresen en el crecimiento económico nacional o internacional o en el ensanchamiento de los horizontes de expectativa que orientan la autorrealización individual. El diagnóstico que apoya el programa de investigación de Rosa es concluyente al respecto de cierta necesidad escalatoria o incremental, conducente a la aceleración social pero no necesariamente al desplazamiento del orden normativo o al cambio social e histórico genuino.¹⁰⁰ Esto ofrece la clave analítica para complementar las consideraciones de Rosa acerca de la incongruencia entre la perennidad

⁹⁹ Así puede explicarse el generalizado uso contemporáneo de energizantes, ayudas ergogénicas e incluso drogas estimulantes que permiten mantener cierta funcionalidad cotidiana al tiempo que prolongar la atención y el estado de euforia, e inhibir el resto de incomodidades físicas –como la fatiga– que no contribuyen con la mejora del rendimiento; esto es esperable, sobre todo, en espacios que requieren de una alta coordinación pragmática entre actividades diarias (Concheiro, 2016, pp. 80-83; Rosa, 2013, pp. 133-135).

¹⁰⁰ En sus propios términos, la estabilización dinámica no es “un simple procesamiento permanente u operación continua. Está intrínsecamente ligado a la lógica del aumento, es decir, la estabilidad –aunque a menudo sea una forma de estabilidad inestable y más bien temporal– se deriva del crecimiento, el aumento y la innovación eficiente, no sólo de la reproducción procesual” (Rosa, Dörre y Lessenich, 2016, pp. 2-3).

del cambio social y la “homogeneidad temporal” que caracterizaría al amplio presente definitorio de nuestra época, oportunamente reflejado en la aceleración como fenómeno social generalizado.¹⁰¹ Por lo tanto, la reconstrucción de Postone del carácter temporal abstracto intrínseco al movimiento del capital –originalmente vislumbrado por Marx–, y concretado en una forma históricamente específica de la riqueza social como es la riqueza abstracta o el valor, permite dar cuenta negativamente de un original dinamismo que no necesariamente concurre en un análisis economicista y teleológico de la sociedad moderna. Por el contrario, habilita una promisorio complementariedad heurística entre la contradicción interna entre riqueza y valor como mecanismo expansivo de la acumulación capitalista y el modo o lógica del incremento que según Rosa define en términos estructurales y culturales a la modernidad.

Los interrogantes que Postone se propone solventar son compartidos, asimismo, con muchas de las intuiciones políticas igualitarias que señalan la incongruencia entre el aumento general de la productividad a nivel global en sectores estratégicos de la economía –por la cual se puede producir lo mismo (o más) con una menor cantidad de trabajo humano directo–, y la inquietante constatación de que el tiempo libre “extra” socialmente conseguido no libera a la gran mayoría del sometimiento al trabajo asalariado y productivo, sino que se vuelve a convertir en tiempo disponible para trabajar la misma –o incluso más o con mayor intensidad– cantidad de tiempo (Dörre, 2016, esp. p. 32). En términos aún más concretos, la dialéctica de la transformación y la reconstitución permitiría responder a los cuestionamientos respecto del bienestar social que sería potencialmente capaz de proveer la automatización de buena parte del sector primario y secundario de la economía, cuando al día de hoy tanto aventajados como desaventajados viven atemorizados por no perder sus empleos, bien sea para preservar sus vidas, bien sea para conservar sus prestigios (Bude, 2017).¹⁰² En vez de reducirse gradualmente los empleos embrutecedores, mecánicos o unidimensionales existentes en la actualidad,¹⁰³ y

¹⁰¹ Para Postone, esto demuestra “que el capitalismo es una sociedad marcada por una dualidad temporal –por un lado, un fluir permanente y acelerado de la Historia y, por el otro, una permanente conversión de este movimiento del tiempo en un presente constante” (2006, p. 390).

¹⁰² Para Jappe, por ejemplo, “[l]os capitalistas, y bajo su forma más pura los de la *new economy*, no representan sino una forma agravada de la miseria general y del sobretrabajo universal” (2016, p. 96). *Cfr.*, también, Hester y Srnicek (2024, pp. 112-115).

¹⁰³ Debe guardarse extremo cuidado al calificar ciertos empleos actuales de unidimensionales y, por lo tanto, de resultar dignos de abolición, si acaso no se quiere incurrir en un paternalismo arbitrario. Para Davies (2015), Graeber (2018), Sennett (2000) o el propio Rosa (2019, p. 303), la gratificación subjetiva ocurre cuando alguien advierte su contribución al bien común (o al menos cuando no empeora la situación de alguien más), es reconocido en un sentido antropogénico como ser de capacidades capaz de hacer un buen trabajo y se le permite identificarse como especialista o profesional en cierto dominio creativo o en una clase de actividad específica sostenida en el largo plazo o dependiente de una formación previa. Pero para esto resulta imprescindible no confundir, en la caracterización del “trabajo” (*labour*), la actividad productiva o *praxis vital* con la pseudo-actividad abstracta resumida en la mera producción de mercancías, el gasto de tiempo y energía como fin en sí mismo o la

aun a pesar de la menor cantidad de trabajo socialmente necesario para mantener los estándares actuales de producción, la sociedad capitalista contraviene sus propias condiciones de posibilidad y sus límites materiales al convertir incesantemente las ventajas objetivas conseguidas en nuevas oportunidades de competencia, innovación e intensificación.¹⁰⁴ Dichos límites no se ven amenazados únicamente en lo que respecta a la estabilidad biosférica o ecosistémica del planeta, al hacer del crecimiento económico un principio orientativo abstracto y virtualmente ilimitado. Sino también a partir del cada vez mayor número de personas al borde de la exclusión social o efectivamente marginadas del circuito del capital –aunque no del poder económico *in toto*–, que bien podrían catalogarse en los términos de Marx como un ejército de reserva posindustrial mundial (Mau, 2023).

La importancia mediática que han cobrado las figuras simbólicas de las máquinas y los migrantes, cuya representación ideológica sirve y ha servido a la presión a la baja de los salarios y al disciplinamiento laboral, así como coartada para racionalizar las injusticias relativas a la precariedad laboral y la retórica contemporánea del esfuerzo personal, la cual estipula que existiría una presunta correlación entre riqueza, sacrificio y sufrimiento que nunca parece evidenciarse en los hechos (Goldberg, 2018, pp. 68 y ss.), constituye un indicador preciso de la creciente interdependencia económica entre las diferentes sociedades nacionales. Esta interdependencia en el sistema-mundo, no obstante, no puede tratarse al margen de la financiarización y la globalización –y de sus dos estrategias principales, como son la externalización y la deslocalización– de la economía mundial que sostienen el poder económico y las cadenas de valor globales (Bude, 2017, pp. 104-113; Lessenich, 2019; Mau, 2023, pp. 301-303). La ingenua esperanza por lograr el éxito en la competencia por las mejores posiciones sociales contingentemente disponibles, que obliga de manera permanente a la optimización personal y atemoriza a quienes no pueden alcanzar los estándares igualmente crecientes y volubles de actuación y desempeño (Bude, 2017; Safatle, 2015), desiste ante la constatación de que la exclusión, el desempleo y el subempleo yacen incluidos como parte integral de un sistema en donde la reproducción material necesariamente depende de la anarquía del mercado o de los flujos financieros internacionales (Mau, 2023, Cap. 13).¹⁰⁵

optimización indiferenciada de las propias capacidades en vista de la remuneración salarial o recompensa mediata, como intentó establecerlo tempranamente Fromm (1978, esp. pp. 93-95).

¹⁰⁴ La contradicción inherente a los requisitos expansivos del capital en torno a la jornada laboral, incapaz de garantizar siquiera la satisfacción de necesidades en el largo plazo de la mayoría de los miembros de la sociedad, ya había sido advertida por el mismo Marx (2010, esp. pp. 319-320) hace más de un siglo y medio.

¹⁰⁵ Esta necesidad debe entenderse del mismo modo en que Durkheim comprendió el insoslayable compromiso práctico –o la necesaria imposibilidad de no comprometerse– con las instituciones sociales por parte de los miembros de la sociedad, sin que exista una evidente coerción directa o personal mediante el uso o la amenaza de violencia. En los términos de Neuhausser, para Durkheim “nadie está obligado a seguir las reglas gramaticales de

Tratada en detalle en el octavo capítulo de *Tiempo, trabajo y dominación social*, y como he adelantado antes, la dialéctica de la transformación y la reconstitución describe una tendencia objetiva del modo de producción capitalista en la que la productividad media aumenta, pero el valor es repuesto una y otra vez como medida inmanente.

La productividad incrementada aumenta la cantidad de valor producido por unidad de tiempo, hasta que esta productividad se vuelve generalizada; en ese punto, la magnitud de valor generada en este periodo de tiempo, merced a su determinación abstracta y general, vuelve a caer a su nivel previo. Ello da como resultado una nueva determinación de la hora social de trabajo y un nuevo nivel de base de la productividad. Lo que emerge, pues, es una dialéctica de la transformación y la reconstitución: los niveles socialmente generales de productividad y las determinaciones cuantitativas del tiempo de trabajo socialmente necesario cambian, aunque estos cambios reconstituyan el punto de partida, esto es, la hora de trabajo social y el nivel básico de la productividad (Postone, 2006, p. 377).

Este proceso social, definitorio de la misma forma capitalista de producción, explicaría la inercia con la que se sucede la reproducción social, independientemente de las voluntades individuales. Según Postone, los cambios en la productividad provocan transformaciones importantes en los requerimientos sociales en cuanto a cantidad de tiempo de trabajo. Pero esto no repercute en salidas emancipadoras para los actores –como podría ser la reducción de la hora de trabajo social, y la disminución de la jornada laboral en el largo plazo– sino que se reconstituyen, como un nuevo punto de partida más ambicioso, exigente e inestable, nuevas condiciones productivas que tarde o temprano condicionan a todos los agentes económicos.

Lo que es esencial para la dinámica del capitalismo [...] es el efecto rutina [*treadmill effect*], el cual se enraíza exclusivamente en la dimensión temporal de la forma valor de la riqueza. Si el modo de circulación mercantil juega un papel en esta dinámica es como un momento subordinado de un desarrollo complejo –por ejemplo, como el modo por el que se generaliza el nivel de productividad–. Sin embargo, que tal generalización desemboque en un retorno de la cantidad de valor a su nivel original no está en función del mercado, sino en función de la naturaleza del valor como forma de la riqueza, y es esencialmente independiente del modo por el cual cada nueva redeterminación del marco abstracto temporal resulte generalizada. Como veremos, esta pauta es un momento central de la clase de crecimiento que Marx asocia con la categoría de plusvalor. Centrarse exclusivamente en el modo de circulación supone desviar la atención de las importantes implicaciones de la forma mercancía para la trayectoria del desarrollo capitalista, en la teoría crítica de Marx (Postone, 2006, p. 379).

Lo que permite concluir este movimiento espiralado o escalatorio típico del dinamismo objetivo capitalista es que el valor, en último término, aún depende del tiempo de trabajo socialmente necesario y no así del aumento de productividad. Esto es lo que procura describir el “efecto rutina” o “efecto de molino” con el que Postone define a la forma de producción

su lengua materna o las reglas de la propiedad privada, pero si no lo hace, será, en el primer caso, mudo y descerebrado y, en el segundo, incapaz, en la sociedad moderna, de satisfacer sus necesidades” (2023, p. 264).

capitalista, virtualmente ilimitada en lo que respecta a las innovaciones tecnológicas, aunque limitada en los hechos por la imposibilidad de interrumpir el crecimiento económico sin término. Al punto de contravenir sus mismas condiciones de posibilidad al impedir la producción cada vez más improbable de beneficio o plusvalor.¹⁰⁶

Desde sus comienzos hace más de doscientos años, la lógica capitalista tiende a “serrar la rama sobre la que está sentada”, porque la competencia empuja a cada capital particular a emplear tecnologías que sustituyen al trabajo vivo: esto comporta una ventaja inmediata para el capital particular en cuestión, pero disminuye otro tanto la producción de valor, de plusvalía y de beneficio a escala global, poniéndose así en dificultades la reproducción del sistema [...]. Mientras perdure la sociedad mercantil, el aumento de la productividad hará que una masa cada vez mayor de objetos materiales –cuya producción consume recursos reales– represente una masa cada vez menor de valor, que es la expresión del lado abstracto del trabajo, y solo la producción de valor cuenta en la lógica del capital. El capitalismo es, pues, esencialmente, inevitablemente, productivista, y está dirigido a la producción por la producción (Jappe, 2019, pp. 308-311).

Sohn-Rethel, en el mismo sentido, lo coloca en los siguientes términos:

[s]e podría introducir, en el mundo capitalista, mucha más automatización de la que hay. Si no se hace, no es solo por el coste excesivo y por el aumento de gastos generales que representa en muchos casos dicha automatización, sino por el hecho de que una extensión de la automatización más allá de ciertos límites seguramente haría fracasar la finalidad misma de todo el proceso, que es la de obtener el máximo beneficio posible. Es más fácil y más seguro, para el capital monopolista, explorar el mundo en busca de trabajo barato, complaciente y dispuesto todavía a ser explotado [*sic*] (2001, p. 172).

En esta descripción crítica no solo está implicada la denuncia de supresión del trabajo vivo en razón del trabajo muerto, que serviría a los efectos de oponer trabajo y capital y reivindicar la dimensión concreta o útil de los objetos o el trabajo humano directo en cuanto que criterio normativo, capaz de justificar la reapropiación de los resultados del trabajo colectivo de la clase obrera productiva.¹⁰⁷ Sino también –y sobre todo– la distinción marxiana fundamental entre riqueza (*wealth*) y valor (*value*); entendida la primera como riqueza material y la segunda como riqueza abstracta. La diferencia entre estas dos clases de riqueza social,

¹⁰⁶ Según Postone, resulta insostenible el régimen incremental del valor en el largo plazo, puesto que “cuanto más se acerque la cantidad de plusvalor producido al límite del valor total producido por unidad de tiempo, más difícil resultará reducir el tiempo de trabajo necesario mediante un incremento de la producción y, por lo tanto, aumentar el plusvalor. Esto, no obstante, significa que cuanto más alto sea el nivel general de tiempo de plustrabajo y, por tanto, de la productividad, habrá que incrementar más aún la productividad para alcanzar un determinado aumento en la masa del plusvalor por cada porción determinada de capital” (2006, p. 403).

¹⁰⁷ Esta es la interpretación de Marx que lleva adelante Habermas (1992, p. 481) y que Postone no admite, pues no se diferenciaría en lo fundamental de la que hizo posible el “socialismo realmente existente” o capitalismo de Estado, en donde la esfera de la necesidad ha permanecido invariable y en modo alguno se ha dado lugar a la libertad real. Como he mencionado antes, el socialismo tal como es entendido por el marxismo tradicional supondría, de acuerdo con Postone (2006, esp. pp. 115 y ss.), además de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción como efecto necesario de la lucha de clases, la preservación racional del trabajo vivo – liberado de la injusta expropiación de sus productos– como principio regulador de la vida social.

según Postone, remite a la relación inversamente proporcional que se establece entre la productividad media y la magnitud del valor de una mercancía singular. Esto es, al hecho de que el aumento de la riqueza abstracta no necesariamente dependa de la dimensión del valor de uso de la masa material ni de las propiedades cualitativas de los bienes sino del gasto inmediato e indiferenciado de tiempo de trabajo. Dicho de otra manera,

[1]la diferencia entre las dos clases de riqueza en su relación con la productividad significa que, por un lado, los niveles siempre ascendentes de productividad generados por la acumulación del capital implican aumentos directamente correspondientes en la masa de los productos producidos y de las materias primas constituidas en la producción. Por otro lado, no obstante, dado que la forma social del excedente en el capitalismo es el valor, más que la riqueza material, el resultado –a pesar de las apariencias– no es un aumento proporcional en el producto excedente (Postone, 2006, p. 404).

En su carácter eminentemente abstracto, y a diferencia de lo que sucede con la riqueza material, la producción desbocada orientada al valor típica de la acumulación capitalista no permite avance real, desplazamiento efectivo o transformación sustantiva del actual estado de cosas. Pues por más que aumenten las tasas relativas a la producción –y crezca así el valor total de bienes– en base a la aceleración técnica o a la introducción de tecnología ahorradora de trabajo y se intensifique el proceso de valorización, esto no necesariamente redundará en un aumento generalizado y sostenido de riqueza material o en bienestar *tout court* sino en la perpetua aceleración de los estándares productivos socialmente generales que acabarán por generalizarse (Martín, 2023a, pp. 100-113). De ahí que no se trate de una dificultad que remita exclusivamente a la ausencia de control y planificación estatal de la producción, sino de una *tendencia* inmanente –de una lógica uniforme, ciega y recursiva– que contraviene los intereses de los mismos productores de mercancías, forzados a la adecuación competitiva para subsistir en el mercado.

El problema con la acumulación de capital, pues, no es únicamente su desequilibrio y su propensión a las crisis, sino también que su modo subyacente de crecimiento está marcado por una productividad desbocada que ni es controlada por los productores, ni revierte directamente en su beneficio. Este tipo particular de crecimiento resulta intrínseco a una sociedad basada en el valor, no pudiendo ser explicado únicamente en términos de perspectivas erróneas y prioridades falsas. Aunque las críticas productivistas al capitalismo se han centrado exclusivamente en las posibles trabas al crecimiento económico inherentes a la acumulación de capital, está claro que Marx criticaba, a la vez, la acelerada ilimitación del “crecimiento” bajo el capitalismo, tanto como su carácter propenso a las crisis. De hecho, demuestra que estas dos características deben ser analizadas como intrínsecamente relacionadas (Postone, 2006, p. 406).

Es decir, en el capitalismo necesariamente ha de tener lugar el descenso del valor de las mercancías, puesto que cada una de ellas requiere, gradualmente, de menor tiempo de trabajo socialmente necesario. Aun cuando el valor total se mantenga constante debido a la

competitividad y a la necesaria existencia del trabajo abstracto, que, como se ha visto, siempre ha de funcionar para Marx como la “gasolina” última que mantiene la pervivencia de este modo de producción. De acuerdo con Postone, esto es lo que hace que la sociedad permanezca idéntica a sí misma, en términos formales, *a pesar* de los severos cambios tecnológicos, descubrimientos de materias primas o renovaciones de la esfera del consumo. Precisamente debido a esta tensión inmanente al capital el aumento de la productividad nunca redundará en el progresivo crecimiento de la “riqueza real” producida (es decir, en el valor de uso y el bienestar común), sino que funciona tan solo como un medio en el afán de conseguir la disminución del tiempo necesario y el correspondiente aumento del tiempo de trabajo excedente o plus-trabajo.

Este proceso de reproducción, tal como lo analizó Marx, está, en definitiva, en función de la forma valor y no sería así si la riqueza material fuera la forma definitoria de la riqueza. Es [...] un aspecto de una dinámica rutinaria necesaria, en la que la productividad incrementada no conlleva un aumento correspondiente en la riqueza social, ni un descenso correlativo en el tiempo de trabajo, sino la constitución de un nuevo nivel básico de productividad, nivel que lleva aún a ulteriores aumentos en la productividad (Postone, 2006, p. 445).

De hecho, y como es evidente, aun cuando el incremento de productividad del trabajo conduzca a una mayor cantidad y calidad de riqueza material, este incremento no necesariamente implica un mayor valor de cambio por unidad de tiempo. Es decir, “[l]as siempre ascendentes cantidades de riqueza material producidas bajo el capitalismo no presentan unos niveles correlativamente elevados de riqueza social en forma de valor” (Postone, 2006, p. 404). Por el contrario, o bien terminan por ser generalizadas socialmente para todos los agentes económicos –a partir de la creciente y perenne competitividad– las nuevas exigencias de innovación productiva,¹⁰⁸ o bien culmina por desatarse un desequilibrio sobreproductivo en donde las mercancías inundan un mercado de consumidores precarios que no cuentan con suficientes medios económicos para comprarlas. Lo que hunde de manera definitiva a quienes se encuentran excluidos, desempleados, o de alguna forma marginados de los distintos momentos de la actividad económica (producción, distribución, intercambio y consumo) y favorece el irracional desperdicio de bienes extremadamente útiles en un contexto

¹⁰⁸ Como es evidente, la automatización de buena parte de los procesos productivos dentro del sector primario y el secundario de la economía no ha permitido producir más tiempo disponible o propender a la abolición del trabajo (*labour*) sino que ha contribuido con la disminución del empleo (*job*) a nivel global, además de presionar a los trabajadores asalariados con exigencias de rendimiento crecientes frente al peligro real de la pérdida definitiva de su puesto laboral (Goldberg, 2018; Srnicek y Williams, 2015). Algo que reverbera principalmente en quienes no pueden aprovecharse creativamente de las oportunidades situacionales que brinda la posmodernidad –como sugiere cierto optimismo moral– sino que, al contrario, se ven obligados o bien a adoptarlas auténticamente, o bien a impostarlas en el afán de sobrevivir (Honneth, 2007; Jaeggi, 2017).

internacional de masivas necesidades insatisfechas que explica en buena medida la crisis migratoria (Fraser, 2022, Caps. 2 y 5; Hägglund, 2019, Cap. 5; Mau, 2023, Cap. 13).

Esta afirmación respecto del carácter necesariamente contradictorio del capitalismo por parte de Postone, basada en la distinción entre riqueza y valor agudizada en décadas recientes –al menos desde que el estallido de burbujas financieras se volviese un hito recurrente desde la década de 1980, y de que fuera posible la multiplicación indefinida de una riqueza ya despojada de su fundamento metálico desde 1971, cuando Estados Unidos abandonó definitivamente el patrón oro por el dólar–, también estipula las consecuencias de la predominancia del conocimiento social general (*general intellect*) plasmado en las aplicaciones tecnológicas. Dicha predominancia exhibe a un tiempo el signo de la crisis epocal de esta formación social y las potencialidades objetivamente liberadoras que pueden localizarse inmanente o negativamente por parte de la teoría crítica de la sociedad. El anticapitalismo tecnológicamente afirmativo de Postone, que observa en el desarrollo de la maquinaria de producción y la gran industria la promesa de un crecimiento igualmente constante de los beneficios o las utilidades reales, aboga por una forma de organización social en donde la creación de riqueza material dependa lo menos posible del gasto directo de la fuerza de trabajo. La producción maquinizada y la aplicación racional del conocimiento científico en la industria, en este sentido, podrían reapropiarse para Postone a partir de una desestimación del afán de la producción ciega y sin término de valor, que necesariamente arrastra al trabajo abstractamente humano en su constitución como principio vertebrador último de las relaciones sociales. Es decir, a partir de una revisión de los fines últimos de la vida social, que sea capaz de ponderar la satisfacción de necesidades sociales establecidas democráticamente y de preservar las bases naturales de la existencia y la vida humana y extrahumana global, por encima de cualquier otro aliciente fetichista (Hägglund, 2019, Cap. 6).¹⁰⁹ Bien sea que se trate del fetichismo de la mercancía capitalista y del optimismo modernizante, que aboga por continuar produciendo

¹⁰⁹ Mientras Postone no cree ver espacio disponible en las sociedades democrático-liberales para concretar las ambiciones normativas incrustadas en esta transformación, Honneth, al contrario, encuentra el suficiente terreno de amplitud en la cultura política democrática y en las democracias representativas como para incluir proyectos políticos experimentales que sirvan a la adecuada institucionalización de la libertad social. En *The Idea of Socialism*, Honneth (2017a) intenta reelaborar al menos tres cuestiones clásicas de la tradición socialista, si bien en clave crítica: (i) la inevitabilidad histórica de la sociedad comunista; (ii) la concepción del proletariado como sujeto de la historia o clase inevitablemente encomendada a la emancipación social; y (iii) la esfera económica como principal ámbito institucionalizado para concretar la autorrealización cooperativa. Aun cuando la reciente radicalización del posicionamiento político-normativo de Honneth le conduzca a argumentar en favor de ciertas condiciones poscapitalistas similares a las que Postone también se preocupa por justificar, este último se pretende bastante más ambicioso en su alcance crítico respecto de la modernidad, por cuanto se interesa más por las contradicciones internas del capitalismo que por la elaboración de una teoría ideal del socialismo sustentada en los límites del carácter capitalista del mercado. Respecto de esta importante diferencia de alcance entre las teorías críticas de la modernidad de Honneth y Postone, *cfr.* Martín (2016b).

ciega o compulsivamente por y para la propia producción, bien sea del fetichismo mercantil elemental, orientado por finalidades exteriores objetivas o subjetivas; como han representado, respectivamente, el atesoramiento improductivo o la romantizada satisfacción cíclica de las necesidades físicas básicas.

Desde esta visión, la dialéctica o movimiento expansivo sin transformación real asociada a la dinámica objetiva del capital demuestra la irracionalidad constitutiva de la sociedad capitalista, que no es capaz de garantizar el sostenimiento de sus propias condiciones de reproducción material en el largo plazo. Menos aún la razonable creación de un tiempo marginal disponible que pueda llegar a emplearse en actividades sociales realmente libres o que sirvan para propender a formas de organizar la vida en común despreocupadas por la actualización de capacidades, la optimización de cara a la propia empleabilidad, la integración económica internacional o el cumplimiento con estándares de desempeño institucional y extra-institucional cada vez más exigentes y volubles (Arboleda, 2021). La creciente subcontratación como forma legitimada de relación laboral en las sociedades de mercado no es más que un ejemplo del menoscabo general en las relaciones laborales y los derechos de bienestar; pero sobre todo del agudo sentimiento de futilidad respecto de la posición laboral ocupada ante la impersonalidad y contingencia radical del mundo del trabajo (Jaeggi, 2017; Sennett, 2000).¹¹⁰ A este respecto se pronunciaba el mismo Marx al afirmar que

[m]ientras que el modo capitalista de producción impone la economización dentro de cada empresa individual, su anárquico sistema de competencia genera el despilfarro más desenfrenado de los medios de producción sociales y de las fuerzas de trabajo de la sociedad, creando además un sinnúmero de funciones actualmente indispensables, pero en sí y para sí superfluas (1975, p. 643).

Desde luego, aun cuando puedan entreverse consecuencias inéditas para los países centrales,¹¹¹ esta realidad supone un problema de mayor envergadura para las periferias mundiales, usualmente atrasadas en términos tecnológicos, y aun cuando la inversión en mano

¹¹⁰ La visión de Elster (1986, pp. 198-202; 1992, pp. 47 y ss.) respecto de la autorrealización a través del trabajo o la política institucional frente a una dedicación al consumo, posiblemente devenga problemática a la luz de estas constataciones. La conjetura de que la autorrealización a través del empleo contribuiría a la focalización de los esfuerzos en un área específica y en un tipo de actividad (Elster, 1986, p. 201), pues habría de contar con una utilidad marginal creciente (Elster, 1992, p. 48), no parece tomar lo suficientemente en cuenta la cantidad de ámbitos de participación contemporánea, y las múltiples capacidades y habilidades que los actores están obligados a desarrollar y optimizar, en el afán de salvaguardar cierta garantía futura –aunque tan solo sea mínimamente– de seguridad económica y social.

¹¹¹ *Cfr.*, por ejemplo, el caso del desempleo localizado o seccional (*sectional unemployment*) que Schumpeter (2003, pp. 152-153) supo identificar tempranamente como uno de los principales problemas estructurales del capitalismo en las sociedades más industrializadas, en donde la progresiva universalización en el acceso a la enseñanza universitaria no podría acompañarse por la posibilidad efectiva de absorber a todos los egresados y profesionales universitarios.

de obra todavía mantenga cierta rentabilidad en comparación con el costo laboral directo que exige la legislación laboral de los primeros. La predominancia del capital fijo dentro de buena parte de los procesos productivos, provocada por la centralidad internacional de los poderes socialmente generales de la ciencia y la técnica que la misma producción capitalista anima, parece contravenir las garantías futuras de adquirir y mantener el capital variable en forma sostenida. Pues su costo de inversión, en el largo plazo, resulta demasiado elevado en comparación con las oportunidades de rentabilidad que ofrece la tecnología ahorradora de trabajo; en especial, tras la revolución microelectrónica o cuarta revolución industrial. Desde este punto de vista, la ineficiencia alimentaria, energética y climática de la agricultura industrial en las que se reflejan las amplias desigualdades dentro del capitalismo contemporáneo,¹¹² cada vez más incapaz, como ha sido dicho, de integrar en el circuito masivo producción-consumo a buena cantidad de los habitantes del planeta, se ve agravada a partir de la decreciente rentabilidad de la contratación y mantenimiento de la fuerza de trabajo. Es decir, la reducción gradual del precio relativo de la maquinaria (trabajo muerto) frente a la estabilidad de las condiciones reproductivas –o a su ampliación, en términos “histórico-morales” o de consumo– requeridas por el trabajo humano (trabajo vivo).¹¹³

Desde la perspectiva internacionalista de la ecología-mundo, por ejemplo, el capitalismo en su fase histórica actual mostraría –al tiempo que promueve– el inusitado agotamiento del trabajo/energía como mercancía barata (Moore, 2020, esp. Cap. 9). Un proceso especialmente revelador si se considera la creciente brecha existente entre el precio relativo de los factores constantes y variables del capital invertido por parte de los empleadores, tanto como la propia imposibilidad sociometabólica de sobreexplotar aún más –gratis, o a un costo considerablemente bajo–, los alimentos, los metales y la energía exiguamente disponibles.

En efecto, al capital no le basta con absorber trabajo. Debe hacerlo a un nivel de rentabilidad suficiente, y dicho nivel se establece en cada momento por la competencia y por su uso del capital fijo. Si con un millón de francos invertidos en máquinas de última generación se puede hacer que un solo trabajador –al que se le pagarán incluso diez mil francos al mes– produzca diez mil pares de zapatos, a quien no pueda hacer una inversión tan fuerte en capital fijo no le

¹¹² Esta ineficiencia no debe juzgarse desde una visión político-institucional sino estructural, pues la preocupación normativa por la justicia distributiva no es capaz de explicar “cómo esta gigantesca ineficiencia no es un mero resultado del sistema, sino que resulta constitutiva del mismo”, al punto de que la “valorización peculiar de la riqueza como trabajo social abstracto –productividad del trabajo– favorece los avances socioecológicos que premian el agotamiento rápido de la naturaleza (incluso de la naturaleza humana) para así poder garantizar los suministros externos” (Moore, 2020, p. 79). Es decir, por su propio dinamismo histórico constitutivo y constituyente, el capitalismo contemporáneo favorece la destrucción material del planeta y el derroche en el consumo energético global para perpetuar sus condiciones de posibilidad (Mau, 2023, Cap. 11).

¹¹³ Como es sabido, para Marx el valor de la fuerza de trabajo no se determina únicamente por el mantenimiento de la existencia física del trabajador, sino también por un “elemento histórico y moral” dependiente del grado de desarrollo de la sociedad particular de la que se trate (Ruiz Sanjuán, 2019, p. 246).

resultará rentable emplear trabajo: incluso diez trabajadores pagados a razón de mil francos al mes no producirían, con herramientas arcaicas, más que mil pares de zapatos. Dicho de otro modo, para que el consumo de la fuerza de trabajo sea rentable, se necesitan inversiones enormes, lo cual se expresa en el hecho muy visible de que un empleo “cuesta” cada vez más (Jappe, 2016, p. 125).

De ahí que el propio Marx pudiese dejar establecida esta contradicción como sigue: “así como el capital tiene una tendencia a *aumentar desmesuradamente las fuerzas productivas*, limita, hace unilateral, etc., a *la principal fuerza productiva, el hombre* mismo; en suma, tiene la tendencia a limitar las fuerzas productivas” (1971, vol. 1, p. 376).

La crisis laboral que sucumbe al capitalismo contemporáneo, evidenciada a partir de 1970 pero rastreable en su génesis al menos hasta la así denominada “gran aceleración” que marcaría el inicio del Antropoceno desde 1950, permite señalar las potencialidades emancipatorias inscriptas en la modernidad capitalista, incluso –y sobre todo– más allá de la distribución o redistribución local de capacidades, derechos, libertades o medios que los Estados nacionales pudieran asegurar (Arboleda, 2021, pp. 158-169). Pues coloca de relieve, principalmente, inconvenientes ampliamente constatados que remiten a la anquilosada centralidad objetiva del trabajo abstracto en el proceso constante de creación de valor.¹¹⁴ Es decir, para pronunciarse sobre el límite interno fundamental del capitalismo, en donde la absorción de tiempo de trabajo –y lo que esto implica en términos materiales y hasta biopolíticos– continúa “siendo necesaria para el capital a pesar de que cada vez sea menos necesaria para la producción de riqueza material, dado el crecimiento imparable de la productividad desde los inicios del capitalismo” (Briales, 2016, p. 38).¹¹⁵ Este límite interno, evidenciado a partir del incremento constante de la productividad media y el respectivo descenso del valor de cada mercancía producida, también permite cuestionar el papel que cumple y podría cumplir la tecnología ahorradora de trabajo en el marco de una organización de la vida social radicalmente alternativa, en la que el empleo asalariado y productivo no configure el principal método de distribución de la renta (Srnicsek y Williams, 2015). Para Postone, esta última posibilidad emancipatoria se sigue de la eventual abolición *in toto* del

¹¹⁴ Cuando se le resta centralidad a la crítica marxista de la explotación y se concentra la atención en la del valor, entonces pueden verse los límites de la categoría misma de tiempo libre, y la posible amplitud de la intervención teórica de la filosofía social, más allá de los asuntos que atañen a la vida buena. El tiempo libre configura una categoría propia de la sociedad moderna capitalista, y no representa una categoría transhistórica capaz de ser articulada en términos normativos solo para exigir o bien su expansión, o bien su limitación; como si el tiempo social siempre haya tenido y tuviera que ser concebido ontológicamente como un recurso que puede cederse, intercambiarse o gestionarse de alguna manera (Baudrillard, 2009, pp. 188-189; Southerton, 2020).

¹¹⁵ Según Federici, incluso “en la era de las computadoras la conquista del cuerpo femenino sigue siendo una precondition para la acumulación de trabajo y riqueza, tal y como lo demuestra la inversión institucional en el desarrollo de nuevas tecnologías reproductivas que –más que nunca– reducen a las mujeres a meros vientres” (2015, pp. 30-31).

régimen incremental del valor, en donde resultarían impugnadas las dos constricciones estructurales que definen a la valorización capitalista. A saber, la necesidad de incrementar permanentemente la productividad media y que el tiempo de trabajo inmediato o la fuerza de trabajo necesariamente se consuma en la producción de mercancías.

Esto permitiría tanto un gran cambio *cuantitativo* en la organización social del trabajo –esto es, una reducción socialmente general a gran escala en el tiempo de trabajo– como una transformación *cualitativa* fundamental de la estructura de la producción social, así como de la naturaleza del trabajo individual [...]. De resultados de ello, se podrá abolir una gran cantidad de trabajo que, en su calidad de fuente del valor, se había ido vaciando y fragmentando cada vez más, pudiendo rotarse socialmente toda tarea unidimensional. En otras palabras, el análisis de Marx implica que la abolición del valor permitiría una transformación socialmente general de la producción que supondría la abolición del trabajo proletario –tanto la transformación de la naturaleza de muchos trabajos en el capitalismo industrial como la abolición de un sistema en el que las personas están ligadas durante gran parte de su vida adulta a tal trabajo–, al tiempo que mantendría un elevado nivel de productividad (Postone, 2006, p. 464).

Esta inédita situación constituye para Postone un punto de partida propicio al momento de advertir y explicar el contradictorio declive de la centralidad subjetiva del empleo asalariado en las sociedades contemporáneas. Incluso promulgada por producciones culturales de actualidad,¹¹⁶ agencias internacionales y movimientos sociales, la crítica del trabajo asalariado y productivo surge como un aspecto al menos parcialmente integrado dentro de las reivindicaciones sociopolíticas, especialmente cuando se trata de discusiones de amplia convocatoria social vehiculizadas por el lenguaje de los derechos. A diferencia de las críticas usuales dirigidas contra el consumismo, hasta el consumo conspicuo podría verse como un indicador de un novedoso interés emancipatorio extralaboral, difundido desde hace por lo menos tres o cuatro décadas, a partir del que el estatuto del trabajo –como actividad estructuradora de la identidad personal– se ha menoscabado frente a las oportunidades recreativas cada vez más accesibles de ocio y entretenimiento (Sennett, 2000). De hecho, el trabajo asalariado formal urbano constituye, cada vez menos, un parámetro satisfactorio con el que juzgar la pluralidad de las relaciones laborales actuales, y hasta un marco sociológicamente insatisfactorio al momento de relevar las expectativas de autorrealización de quienes participan de la cooperación social (Honneth, 2009b; 2023; Jaeggi, 2017). Una teoría crítica de la sociedad ajustada a la realidad posindustrial no debería contentarse, según Postone, con la denuncia

¹¹⁶ Por ejemplo, en uno de sus últimos *singles*, titulado *Break My Soul*, Beyoncé musicaliza algunas de las consecuencias de la organización del trabajo actual como sigue: “Now I just fell in love / and I just quit my job / I’m gonna find new drive / damn they work me so damn hard / work by nine, then off past five / and they work my nerves / that’s why I cannot sleep at night”.

moral o político-normativa de la desigual distribución del tiempo social ni con la crítica romántica de la ética del trabajo, sino que

también debería analizar la creciente importancia subjetiva del consumo en términos del declive del trabajo [*work*] como fuente de identidad y relacionar dicho declive con el carácter cada vez más anacrónico de la estructura del trabajo [*labor*] y con los efectos negativos que la producción como objetivo de la producción tiene sobre el carácter de gran parte del trabajo. La idea de que el papel necesario del trabajo [*labor*] como actividad socialmente mediadora y, con ello, como estructura determinada de producción, se vuelva anacrónica, aunque sea continuamente reconstituida, podría también servir de base para un análisis de cambios históricos más profundos en las concepciones de la moralidad y del yo (2006, p. 473).

Como se ha visto hasta aquí, la dialéctica temporal de la transformación y la reconstitución advertida por Postone representa un límite *interno* al régimen del valor fundamental dentro de su teoría formal del capital, en la medida en que describe un proceso íntegramente estructural marginado de la experiencia histórica y las luchas sociales (Martín, 2022; 2023b). Sin embargo, los esfuerzos recientes por ampliar, expandir o incluso encarnar la perspectiva modélica o pura de Postone –y de la *Wertkritik*– a partir de la condición planetaria que presupone la interdependencia económica global o inter-mundial (Chakrabarty, 2021), dan cuenta de la importancia de analizar la estructura fundamental de la sociedad moderna en su dimensión no solo interna, sino también externa (Arboleda, 2021). Es decir, de integrar una teoría de la exclusión basada en el reconocimiento de las actividades, personas y recursos que no crean valor directamente –y que no necesariamente forman parte de la esfera del trabajo asalariado y productivo–, pero cuya existencia resulta una condición de posibilidad indispensable (Fraser, 2022). De ahí que, como he sugerido antes, la propia teoría del valor marxiana contenga en sí la posibilidad inmanente de llevar a cabo esta ampliación materialista, en donde se concilie la producción de mercancías –como caracterización básica de la sociedad capitalista– con la reproducción material a escala nacional e internacional. Lo que también vale para reunir preocupaciones ecologistas, feministas y poscoloniales que hacen a la necesaria actualización de la crítica de la economía política, y al correspondiente examen de las causas sociales y extrasociales de la disfuncionalidad capitalista de las que Marx y Engels siempre se ocuparon.¹¹⁷ A esto me dedicaré en siguiente capítulo, en donde introduciré el programa de investigación de Rosa a partir de su original teoría de la estabilización dinámica de la sociedad, y en el marco de una impostergable actualización materialista de las teorías críticas,

¹¹⁷ Como lo establecen Cristiano (2021a, p. 92) y Neuhouser (2023, p. 50), para Marx la dinámica contradictoria y autodestructiva (*self-undermining dynamic*) resulta interna y connatural al capitalismo, en la medida en que en este modo de producción el funcionamiento normal o estándar es en sí mismo contradictorio o disfuncional. Desde esta visión, y entendido como sistema histórico de alcance mundial, el capitalismo se ve limitado por factores internos y externos que no dependen completamente de las agencias individuales ni de los Estados nacionales.

involucradas con los principales desafíos y crisis planetarias de nuestro tiempo (Martín, 2023a).¹¹⁸

Si bien el concepto de “estabilización dinámica” (*dynamische Stabilisierung*) conlleva dificultades inherentes a su inespecificidad histórica y a su presunta independencia analítica respecto de la modernidad capitalista, también contribuye a robustecer el poder heurístico de la teoría de la forma valor en la senda de sus apropiaciones ecologistas, feministas y poscoloniales. Es decir, a la luz de una teoría de la exclusión que permita tener en cuenta tanto la esfera de la producción como los fundamentos materiales que actúan como condiciones de fondo –contingentes, dinámicas y abiertas a transformación– de la reproducción capitalista (Fraser, 2022). Así es como se admite la tesis –impostergable desde el punto de vista de la sostenibilidad ambiental y de intereses igualitarios compartidos dentro de las democracias liberales contemporáneas– de que los desafíos respecto de la producción/reproducción de la vida han de constituir un tópico fundamental al momento de mancomunar una teoría crítica del capitalismo con un materialismo o naturalismo crítico. Esto habría de permitir rechazar tanto el dualismo ontológico tradicional que ha distinguido a la naturaleza de la sociedad (Gregoratto et al., 2022; Martín, 2023a) como la división sexual del trabajo, a partir de la cual se han desestimado históricamente las precondiciones del trabajo asalariado y productivo y se ha confinado a las mujeres al trabajo doméstico o reproductivo (Pérez Orozco, 2019).

La teoría crítica de la forma valor [...] no queda suficientemente articulada con la crítica de la dominación social abstracta en el capitalismo. Es preciso desplegar también una crítica coextensiva e igualmente originaria de las *exclusiones necesarias* (*antropocéntricas y androcéntricas*) sobre las que se monta la dominación abstracta por el trabajo y el valor en el capitalismo. El trabajo reproductivo no asalariado y la naturaleza extrahumana, indispensables para la creación de *riqueza material*, no son, por su *forma social*, incluidos en el campo del trabajo creador de valor. Esta teoría *formal* de la exclusión no parte de análisis inmediatamente políticos o culturales en términos de la desvalorización simbólica deliberada de algunas actividades o procesos. Las exclusiones, en cambio, deben verse como *resultados objetivos* de la forma social que constituye al valor como tal [...]. Las contradicciones ecológicas y de reproducción social, entonces, pertenecen a la forma valor como tal, en cuanto esta depende de la riqueza material, pero la desconoce y tiende a socavar sus condiciones de regeneración sistemáticamente (Martín, 2021b, p. 86).

¹¹⁸ Recientemente, Jaeggi y Celikates (2023, esp. pp. 29-30) han vuelto a fijar su atención en la importancia de las tendencias objetivas a la crisis como parte fundamental del ámbito objetual de la filosofía social. Aun cuando las limitaciones internas del capitalismo también hayan sido colocadas como centro analítico y normativo anteriormente, por norma general el enfoque filosófico-social ha priorizado la crítica de los excesos, desbordes o ilimitaciones “patológicas” de la fase neoliberal que caracteriza al capitalismo tardío (Honneth y Hartmann, 2009), capaces de solventarse con mayor institucionalismo y presencia del Estado, antes que el análisis de la sustancia común que permanece en el dinamismo interno capitalista, y que, más allá de sus mutaciones y presentaciones concretas, históricas o institucionales, lo vuelve característicamente disfuncional.

Al procurar la superación del antimaterialismo característico del estudio de la forma valor, es posible profundizar desde aquí en el alcance de lo que en el programa de Rosa se encuentra apenas sugerido en años recientes a partir de su colaboración con las teorías sociológicas inter-mundiales de Dörre y Lessenich. A saber, la importancia de los fundamentos materiales de la sociedad capitalista y de las correspondientes crisis –ecológica y de los cuidados, especialmente– y disfuncionalidades que en la actualidad amenazan su propia sostenibilidad. Dichos desafíos contemporáneos, a mi entender, permiten dar cuenta tanto de (i) las necesidades exógenas –o de las determinaciones ontológicamente externas– del capital para asegurarse su acumulación, a partir de una forzosa exclusión androcéntrica, antropocéntrica y eurocéntrica del régimen incremental del valor, como de (ii) los límites internos y externos que truncan el potencial emancipatorio del desarrollo tecnológico, amenazan la estabilidad biosférica o ecosistémica y alteran la propia pervivencia de la forma capitalista –predominante en la modernidad occidental– de producir/reproducir la vida.

CAPÍTULO 2. ROSA: TEMPORALIDAD Y ESTABILIZACIÓN DINÁMICA DE LA SOCIEDAD

El programa de investigación que lleva adelante Rosa desde finales de la década de los noventa, identificado y enmarcado en la teoría crítica de la sociedad contemporánea, procura examinar los principales inconvenientes de la vida social al reunir importantes inquietudes filosóficas y sociológicas. En especial, la revisión de la configuración hermenéutica o simbólica que ha de dar sentido a las promesas de la modernidad y a los cursos de acción que ocurren en su seno, en una línea relativamente culturalista que prolonga la senda inaugurada por Weber y continuada por Charles Taylor, le ha permitido perseguir el objetivo cuando menos ambicioso de localizar las causas últimas de las dinámicas sociales anónimas en el programa estructural y cultural específico de la modernidad. Este último, que se extiende hasta la modernidad tardía o tardomodernidad, y que se agudizaría a partir de la década de 1990 a raíz de fenómenos largamente constatados como la caída del socialismo real, el auge de los sistemas de producción posfordistas, la desregulación de los mercados financieros globales, la revolución microelectrónica y la introducción de tecnologías digitales en la vida cotidiana y en los procesos productivos, pretende complementar los clásicos tópicos sociológicos que definen a las sociedades modernas a partir de los crecientes procesos de racionalización (Weber), individualización (Simmel), domesticación de la naturaleza (Marx) y/o diferenciación funcional (Durkheim).

Al menos en el enfoque estructural que integra el programa de investigación de Rosa, la temporalidad moderna constituye para el autor una variable fundamental de su análisis social y cultural, y un insumo capaz de informar empíricamente a su pretendidamente original teoría de la modernidad.¹¹⁹ En línea con algunas de las preocupaciones frankfurtianas sobre las transformaciones de la experiencia en la modernidad, y sobre la experiencia del tiempo en particular, el autor desanda algunas de las principales inquietudes contemporáneas ampliamente difundidas en las sociedades contemporáneas, si bien principalmente dentro de

¹¹⁹ Dentro del programa de investigación de Rosa existe tanto una preocupación estructural por la temporalidad, en cuanto *a priori* social, como por el tiempo, que, en la incapacidad constitutiva de su representación, apunta a un contenido cognitivo o incluso a un principio trascendental de la experiencia que vuelve fundamental el significado extensional del concepto “tiempo”. A diferencia de este último, que debe comprenderse como propiedad interna de la conciencia que organiza la experiencia y discrimina las percepciones ante el torrente de *inputs*, y que resulta fundamental para la teoría de la resonancia de Rosa, las formas sociohistóricas por las cuales el tiempo social cobra materialidad (Blumenberg, 2007, p. 79; Torres, 2022, pp. 34-38) permiten avanzar una posición estrictamente estructuralista al respecto del tiempo (Althusser, 1996, p. 202; Balibar, 2000, p. 90). En este último sentido sugería irónicamente Baudrillard (2009, p. 189) que indicar el carácter inmanente y simbólico del tiempo “tampoco tiene sentido pues no existe, tan sencillamente como no existe el dinero”; a lo que cabría agregar que, desde el punto de vista metodológico de la tercera persona, no importa si alguien cree en la existencia del tiempo o no, pues tarde o temprano deberá depararse con la exigencia de arribar puntual a una cita, respetar un lapso horario institucional, cumplir con una entrega urgente o atravesar la incertidumbre de la espera.

las más aventajadas. A saber, la preocupación por no contar con suficiente tiempo para concretar la propia concepción del bien y el ideal de vida buena, la colisión entre distintos ámbitos de participación que exigen cadencias o ritmos incompatibles, la incapacidad de proyección personal en un contexto de menor estabilidad institucional, las crecientes exigencias laborales que impiden disfrutar tanto de la actividad productiva en sí misma como del menguado tiempo libre que resta, la expectativa personal por cumplimentar distintos proyectos vitales al mismo tiempo o de manera secuenciada, y las dificultades que esto último reviste en ámbitos sensibles a la competencia y en la gestación de relaciones personales. Así como la presentificación del mundo, el olvido de la memoria y la degradación de la experiencia histórica disponible que contribuyen con el sentimiento de impotencia y superfluidad. Este último reflejado en el hecho de reconocerse siempre demasiado provisorio, inadaptado y atrasado respecto de un entorno económico, sociocultural y técnico que parece ir exageradamente rápido (Bude, 2017). Incluso cabría referir a muchos de los padecimientos clínico-subjetivos o “patologías sociales” cuyas fuentes inequívocamente dependen de una organización de la vida social en donde,¹²⁰ por ejemplo, la fragmentación de la atención y la hiperactividad son habilidades requeridas para siquiera establecer lazos de amistad y amor, conseguir un empleo o participar en la vida pública (Fleitas González, 2020a). Entre muchas otras inquietudes, algunas de estas preocupaciones personales extendidas en el mundo occidental contemporáneo ilustran con suficiente precisión la inédita relación que los modernos han establecido con la experiencia temporal, incluso al momento de orientar institucionalmente sus aspiraciones y expectativas más auténticas de autorrealización.

Los individuos necesitan organizar sus comportamientos en períodos, plazos y límites de tiempo según la energía, el dinero y/o los esfuerzos para ser más atractivos o competitivos, por ejemplo, aprendiendo un nuevo idioma (para ser más competitivos en el mercado laboral), desempeñando un instrumento musical (para ser más atractivo en las relaciones sociales) o pasar tiempo con familiares, amigos, en viajes o vacaciones (para descansar y sentir 'carga' de energía), pero también en horizontes a largo plazo como tiempo de formación (aumento de habilidades laborales para un oficio o profesión), tener hijos o trasladarse de un lugar a otro (Torres, 2022, p. 150).

A lo largo de su obra más sociológica, Rosa admite que la temporalidad constituye un objeto de análisis cuando menos auspicioso para el quehacer de la investigación social, pues reconoce que la gran mayoría de procesos sociales dinámicos, bien sea a nivel general de la

¹²⁰ Como es sabido, en la obra de Freud existen antecedentes sólidos en los que rastrear esta complementariedad. Tal vez la primera elucubración a este respecto se encuentre en su incursión en la psicología de la religión, al establecer cómo la sintomatología del neurótico obsesivo (expresada en ceremoniales, rituales, sentimientos de culpa, etc.) configura toda una “religión particular”, mientras que las “religiones colectivas” podrían comprenderse como una expresión de síntomas obsesivos generalizados (Freud, 1907).

sociedad, bien sea a nivel cotidiano o individual, comportan requisitos normativos de recursividad que los alinean con una manera peculiar de concebir al tiempo social; y, como se ha visto en el capítulo anterior, en la modernidad este ha de ser abstracto y maleable, en conformidad con parámetros intencionales o subintencionales (Giddens, 1994). Precisamente porque la temporalidad constituye un principio normado en el que se expresa la forma en que se organiza la sociedad en el presente, al impulsar y delimitar las correspondientes agendas, biografías y rutinas personales, y porque es preciso recurrir a ella para ejercer las capacidades, libertades y oportunidades que brindan las democracias liberales contemporáneas, también ha de constituirse como un campo de disputa. En él se refleja el ansia y la impaciencia de distintos individuos o grupos de individuos por materializar alguna dimensión de la libertad, con frecuencia en conflicto entre sí (Illouz, 2009, pp. 377-378).

Si la temporalidad no resulta experimentada fenomenológicamente sino a partir de los ejes precedentes que estructuran la vida cotidiana de cada quien, como lo reflejan los binomios sociológicamente imprescindibles de urbano/rural, juventud/vejez, riqueza/pobreza, o incluso empleado/desempleado (Torres, 2022; Vostal, 2021),¹²¹ lo que estas diferencias prefiguran son tanto las oportunidades de ampliar el horizonte personal de expectativas como las injustas asimetrías respecto de la posibilidad de aspirar al futuro, o de la desigual distribución de los “derechos preferenciales” sobre este (Bourdieu, 1999, pp. 292 y ss.). Es decir, la diferencia normativamente fundamental entre quienes pueden y quienes no pueden valerse de algunos de los mayores beneficios que trae consigo la modernidad, y de acogerse con pleno derecho al ritmo vertiginoso que los novedosos patrones de cambio imponen a cualquiera de sus integrantes, pero que definitivamente no afectan exactamente a todos por igual (Bourdieu, 2001, pp. 160-161).¹²² La concepción moderna del tiempo social, en este sentido, ha representado un impulso ampliamente bienvenido por quienes han visto la oportunidad de acrecentar sus actividades diarias, y vivenciado con absoluto extrañamiento, desidia e incompreensión por parte de aquellos a los que la aceleración del ritmo de vida ha significado tener que acompañar la imprevisibilidad y vertiginosidad cotidiana de los apetitos contingentes de alguien más. Es decir, para quienes se han visto sumidos en una prognosis racional no escogida sino ampliamente padecida (Rosa, 2023b, p. 136).

¹²¹ Respecto de las críticas dirigidas contra los límites del programa de investigación de Rosa que necesariamente sobrevienen ante esta constatación “trascendental”, *cfr.* Gros (2020, p. 515).

¹²² En *Meditaciones pascalianas*, Bourdieu (1999, pp. 301-305) se dedica especialmente al examen crítico del fenómeno de la espera, como mayor ejemplo de la relación entre tiempo y poder. Además de hacer esperar, Cristiano (2021b) identifica otras nueve estructuras formales o “lógicas temporales” bajo las que se ejerce el poder de manera cotidiana en las sociedades contemporáneas: expropiar, priorizar, sorprender, apurar, dilatar/precipitar, prometer, amenazar, indeterminar y olvidar/recordar.

Con todo, la perspectiva de Rosa no ahonda tanto en la relación entre tiempo y poder, examinada por autores como Bourdieu, como en los efectos más generales que trae consigo el universo moderno, en una línea que prolonga y complementa lo tratado anteriormente para el caso del enfoque contemporáneo de la forma valor. De ahí que desde este punto de vista no solo deban identificarse las coerciones estatales o privadas que comprometen objetivamente las posibilidades truncas o malogradas de realización personal. Sino que también debe tenerse en cuenta que la temporalidad orienta y ha orientado las demandas de medios económicos y de reconocimiento formal en las sociedades modernas. Así, por ejemplo,

en el contexto de las prácticas cotidianas, las estrategias temporales como dejar esperar a los demás, reprimirse, adelantarse, vacilar, cambiar el ritmo, variar la duración, etc., a menudo se encuentran en el centro de la contestación social, mientras que en el nivel medio la lucha por el tiempo en la vida, es decir, el tiempo para la educación y la jubilación, las vacaciones y los días festivos, el trabajo de fin de semana y nocturno, o los períodos de compensación por enfermedad o desempleo, a menudo da forma a los debates económicos y políticos en las sociedades capitalistas (Rosa, 2013, p. 12).

Lo que ocupa en lo fundamental al programa de investigación de Rosa es el establecimiento de una teoría de la modernidad lo suficientemente abarcadora como para no omitir fenómenos ampliamente constatables que pueden atribuirse al poder y la dominación, ni desestimar las causas de la pervivencia de estos últimos, que no pueden tan solo imputarse personalmente a individuos o grupos de individuos. De ahí que la centralidad que cobra la temporalidad, como objeto de análisis a partir del que observar la arbitrariedad e irracionalidad que gobiernan algunos de los procesos sociales fundamentales de las sociedades modernas, admita examinar algunas de las paradojas temporales de nuestra época, capaces de estudiarse desde un enfoque filosófico-social. En las dos secciones que siguen intentaré reconstruir el enfoque general y procesual de la modernidad europea acuñado por Rosa, al examinar su empeño por (i) definir el núcleo lógico-estructural de las sociedades modernas, y, a partir de los robustos compromisos normativos que el autor asume respecto del problemático desarrollo de estas últimas, (ii) las principales consecuencias temporales en donde se concretan los inconvenientes contemporáneos que aquejan a la reproducción social y material, cruciales desde un punto de vista económico, político y social. Como se verá hacia el final de este capítulo, abordar la cuestión del tiempo desde las perspectivas de la tercera y la primera persona permite anticipar el papel central que en los últimos años Rosa les ha atribuido a ciertas perspectivas dentro de la tradición fenomenológica en lo que respecta al análisis y la crítica de las sociedades modernas y tardomodernas.

2.1. ACELERACIÓN SOCIAL Y ESTABILIZACIÓN DINÁMICA

Resumida en *Social Acceleration* (2005), y complementada con exiguas modificaciones analíticas y mínimas apreciaciones normativas en *Alienación y aceleración* (2010), la teoría de la aceleración social de Rosa delinea una teoría de la modernidad especialmente centrada en la modernización europea a partir de los siglos XVIII y XIX. En la medida en que ambiciona componer una teoría de la sociedad lo suficientemente amplia como para amparar procesos sociales muy generales y de diferente alcance, capaz de definir *in toto* a las sociedades modernas y tardomodernas en sus rasgos lógico-estructurales últimos, el autor ha propuesto en dichas obras al menos dos conceptos básicos que sirven a su empresa general, a saber, la aceleración social y la estabilización dinámica de la sociedad. Estos conceptos –y las respectivas teorías que permiten desplegar– ponen a prueba el poder heurístico del programa de investigación de Rosa, con énfasis en la perspectiva de la tercera persona. Aun cuando desde su punto de vista las causas de la reproducción estructural se imbriquen con fuerzas azarosas, contingentes y dinámicas que incluyen los efectos emergentes de la acción individual, y sus consecuencias se manifiesten como perturbaciones individualmente aquejadas en la forma del sufrimiento.

El vínculo heurístico que debe establecerse entre estos dos conceptos reside en que reenvían a dos enfoques accesorios, aunque no necesariamente idénticos entre sí. A saber, la teoría de la aceleración social (que pretende describir un fenómeno de contracción temporal de ciertos procesos económicos, culturales y políticos fundamentales) y la teoría de la estabilización dinámica de la sociedad (que busca bosquejar el modo predominante e institucionalizado de reproducción social). En especial al considerar que más recientemente, en *Resonancia*, Rosa dispone a la aceleración como independiente y complementaria al crecimiento y la innovación; y estos tres motores, en su conjunto, definirían a la estabilización dinámica o a la “estabilización de la inestabilidad” (Dörre, 2016, p. 27). Por lo que valdría la pena revisar el alcance y poder heurístico de ambas teorizaciones y, en especial, dilucidar cómo es posible volverlas complementarias cuando de momento el mismo autor no ha conseguido establecer con precisión la utilidad general que brinda la teoría de la aceleración social, y si acaso esta última puede permanecer integrada sin dificultades en un marco de mayor amplitud analítica y normativa. Con todo, y como se verá en lo que sigue, las mismas renovaciones contemporáneas del programa de investigación de Rosa han dado cuenta, bajo la influencia de las teorías sociológicas inter-mundiales y los desafíos y crisis globales actuales, de la necesidad de añadir a la teoría de la aceleración social –y a la propia comprensión de la modernidad como

la aceleración de un conjunto de procesos técnicos localizables en la modernización europea—una reflexión sobre los fundamentos materiales de la vida social. Es decir, y en los términos de Fraser (2022), un análisis materialista o trascendental de las condiciones de fondo a partir de las que la sociedad capitalista se reproduce a sí misma. Esta última preocupación también concurre con las novedosas hibridaciones entre la Escuela de Frankfurt y los nuevos materialismos, que, según se verá en el siguiente capítulo, han recobrado conjuntamente la importancia teórica fundamental de tópicos a menudo soslayados como son los afectos, la naturaleza y la vida.

2.1.1. De la aceleración social a la estabilización dinámica

Desde la publicación de *Social Acceleration* en 2005, su tesis de habilitación y obra magna hasta el momento, que consta de cuatro partes y doce capítulos, Rosa ha optado por acotar el alcance de su teoría sociológica basada en las manifestaciones objetivas y subjetivas de la aceleración social al examinar tres ámbitos, contextos o esferas concretas de aplicación, o incluso manifestaciones de la aceleración social como tal. A saber, aceleración técnica o tecnológica, aceleración del cambio social y aceleración del ritmo de vida. En dicha obra, el autor dedica un capítulo a cada uno de los modos en los que se presenta la aceleración social, todos los cuales deben ser complementados con lo que se trata en el capítulo séptimo, en donde se dejan establecidos los “motores externos” (*external drivers*) de la aceleración, cada uno de los cuales corresponde a una manifestación concreta de la aceleración: el motor económico propulsa la aceleración técnica, el socioestructural la del cambio social y el cultural la del ritmo de vida (Rosa, 2013). Estos tres motores, si bien permiten eludir la apelación a una “caja negra” capaz de dar cuenta de las consecuencias, pero no así de las causas de los procesos sociales, conforman para Rosa una dinámica autónoma o ciega, al punto de alimentar un movimiento irracional de la sociedad que yuxtapone el crecimiento económico y la aceleración como componentes fundamentales de su núcleo lógico-estructural. A pesar de que en publicaciones posteriores Rosa abandona la pretensión de otorgar especificidad histórica a los procesos sociales que describe, en *Social Acceleration* aún se vale de múltiples ejemplos históricos que dan cuenta de la particularidad evolutiva-teleológica de las sociedades modernas cifrada en las innovaciones tecnológicas —como el reloj mecánico de uso personal—, sobre todo en la comunicación, el transporte y la producción. Estas permitirían explicar, a través de sus motores o móviles causales, la consolidación, pervivencia y aun agudización de la aceleración social en la modernidad tardía. Al afirmar que el motor económico de la aceleración configura un

proceso fundamentalmente técnico-económico, en el que se resume hasta la misma lógica del capital, Rosa concibe a la modernidad como culminación de un proceso general de evolución técnica cuantitativamente incremental que, en su presunta neutralidad valorativa y en su curso histórico agregativo lineal, se encontraría despojado de contenidos normados capaces de ser enjuiciados más que por su exceso, desborde o ilimitación en comparación con agrupaciones y sociedades no necesariamente capitalistas.¹²³

En primer lugar, Rosa identifica la aceleración específicamente técnica o tecnológica, que el autor califica como el único de los modos estrictamente intencionales, pues existe una patente orientación instrumental a la consecución de fines preestablecidos que se alimentan de las innovaciones científicas y técnicas basadas en la introducción de maquinaria capaz de volver más eficaces y eficientes los diversos procesos económico-productivos, sea en lo relativo a la comunicación o al transporte (Rosa, 2013, p. 64). Los principales ejemplos históricos en donde se concreta este modo de aceleración son los que remiten a la infraestructura generada en torno a las innovaciones en los desplazamientos físicos, las comunicaciones a distancia y, desde luego, la producción masiva de bienes y servicios (Rosa, 2013, p. 71); es decir, a las innovaciones organizativas orientadas a maximizar la producción, distribución, intercambio y consumo de mercancías, respectivamente. Rosa (2013, Cap. 3) atiende especialmente a la transformación de las tecnologías vehiculares y los medios de transporte de uso público y personal: la compresión y disolución del espacio topográfico en el tiempo, así como su irrevocable separación que establece la primacía real del segundo sobre el primero, constituye, de acuerdo con el autor, y en una vía que sigue de cerca los planteos de Paul Virilio, una consecuencia directa de la aceleración de los traslados entre locaciones. Primero con el transporte terrestre orientado al gran público –en especial, con la construcción de carreteras y vías de ferrocarril en el siglo XIX, y más tarde al patentarse el primer motor de combustión interna que diera lugar a la creación del automóvil– y luego con el transporte aéreo comercial capaz de conectar rápidamente a la “ciudad global” (*global village*) –por no mencionar a las industrias aeroespaciales contemporáneas–, las principales tecnologías vehiculares modernas ilustran la férrea conexión histórica entre la modernización técnica, la

¹²³ Si bien Rosa inquiera en la sofisticación técnica progresiva de las tecnologías del transporte, lo hace principalmente desde un punto de vista agregativo o cuantitativo. Por lo que, aun cuando se interese por el incremento en las tasas de innovación y en el uso de combustibles, desestima el cambio cualitativamente fundamental que ha supuesto, para las transiciones tecnológicas y energéticas de los últimos tres siglos, el reemplazo inédito de las energías motrices renovables (corrientes de agua, fuerza humana o extrahumana y viento) por combustibles fósiles (carbón, gas y petróleo) (Folkers, 2021; Martín, 2023a, pp. 108-113).

urbanización local e internacional y la anulación o “aniquilación” del espacio por parte del tiempo (Giddens, 1994, pp. 28 y ss.; Rosa, 2013, p. 103).¹²⁴

De acuerdo con Rosa (2013, pp. 104-107), la comunicación y la producción, además de la circulación, necesariamente se vieron nutridas por la expansión de la infraestructura física o técnica sucedida a partir del siglo XVIII en las sociedades occidentales, lo que condujo a una triple transformación en las relaciones con el mundo predominantes. A saber, al (i) desanclaje o declinación del espacio como orientación última de la existencia concreta o mundana; a la (ii) contingencia, impersonalidad y transitoriedad fundante de los contactos sociales anonimizados en las grandes urbes y de las relaciones sociales modernas que se libran de la dependencia directa o personal; y al (iii) desarrollo inusitado de las fuerzas productivas que acrecentó la disponibilidad logística de mercancías locales y extranjeras y las connaturales oportunidades crecientes de consumo estandarizado a nivel internacional. Dicho desarrollo, además, pudo dar lugar a una de las contradicciones más significativas de las sociedades modernas a la que ya me he referido antes, y que se asienta en la misma imbricación entre crecimiento económico y aceleración social, a saber, la sobreproducción de mercancías y las respectivas recesiones económicas que le han seguido (Rosa, 2013, p. 174).

Resignificado de “motor económico” en *Social Acceleration* a “motor social” en *Alienación y aceleración*, aquello que propulsa externamente, y con especificidad, a la aceleración técnica, interesa a la teoría de la modernización de Rosa debido a sus dos derivaciones fundamentales: (i) la racionalización del tiempo social (*á la* Weber) y (ii) la presión que ejerce la adecuación competitiva en todos los ámbitos formales o institucionales de la existencia social en la modernidad. El primer fenómeno señala hacia uno de los presupuestos fundamentales de todo proceso de producción capitalista. A saber, la “mercantilización del tiempo” *qua* bien o recurso conmensurable que puede intercambiarse y que, en calidad de variable independiente, posee valor objetivo; tal y como se aprecia de manera inequívoca en el célebre *dictum* productivista de Benjamin Franklin, reunido en sus *Consejos a un joven comerciante* de 1748. El segundo, en cambio, apunta a la competencia como modo universal de asignación de las posiciones, los recursos y los roles sociales; como puede verse en las interminables exigencias de la valorización capitalista, de la que se sigue la

¹²⁴ De introducirse categorías como la de valor, en su concepción dinámica originalmente marxiana, definitivamente podría verse enriquecida esta comprensión valorativamente neutral de la modernización tecnológica, al considerar que (i) la tecnología desempeña una función central –y cualitativamente relevante– respecto al desacople de la reproducción social frente a la reproducción material y que (ii) la producción y circulación de mercancías requiere no solo de innovación permanente y mayor velocidad en los transportes, sino también de la estabilidad, regularidad, previsibilidad de la infraestructura material –espacial y temporal– que el Estado pueda garantizar (Arboleda, 2021; Foucault, 2007; Laval y Dardot, 2013; Mau, 2023, Caps. 10 y 12).

necesaria rotación de los capitales invertidos y la configuración progresiva de una generalizada “sociedad del trabajo” (Rosa, 2013, Cap. 7; Rosa, 2016a, pp. 41-46). Esta última o bien consigue capturar a todos los integrantes de la sociedad mundial con el emplazamiento del trabajo asalariado, del que es posible sustraerse a un costo demasiado elevado en términos de existencia social (Milner, 2003), o bien aprisiona a la mayoría con empleos precarios, de baja o nula remuneración (Chicchi, Leonardi y Lucarelli, 2019; Jaeggi, 2017).¹²⁵

Este primer motor, al que Rosa le atribuye una importancia relativa, pues arguye que no determina de manera definitiva el fenómeno de la aceleración social *in toto*, es el que sirve para examinar en detalle las diferencias considerables entre su enfoque en concreto y el de la forma valor. El mismo Rosa (2013, pp. 174-175), de hecho, se refiere a la recepción marxiana por parte de Postone, al que incluye sin más en la lista de quienes incurren en los déficits explicativos del economicismo. Es decir, de todos aquellos teóricos que reducirían la aceleración de los principales ámbitos de la vida social a un epifenómeno del dinamismo histórico ciego o la lógica autotélica del capital. De acuerdo con esta visión, Postone –pero también otras perspectivas teórica y normativamente similares como las de Harvey y Jameson– (i) no sería capaz de clarificar los mecanismos que median entre los imperativos estructurales (económicos) y los patrones subjetivos y culturales de significado social, por lo que (ii) tampoco conseguiría tener en cuenta las presuposiciones valorativas de la modernidad ilustrada, que en ningún caso responde a directrices teleológicas sino siempre a iniciativas individuales autodeterminadas aunque condicionadas.

La compulsión capitalista a acelerar por sí sola no es suficiente para explicar cómo el proceso de aceleración se desarrolla casi sin resistencia incluso en las otras dimensiones no técnicas de la aceleración, es decir, no logra justificar teóricamente la ausencia de formas culturales estructuralmente poderosas de resistencia a la dinámica que se conduce a sí misma [*self-driving dynamic*] o a la “penetración” de imperativos económicos de la aceleración. Desde la perspectiva de la autocomprensión cultural de la modernidad, la dinamización en curso no es evidentemente una cuestión de *adaptación* a fuerzas externas, sino más bien un momento esencial de *autodeterminación* (Rosa, 2013, p. 175).

Luego de haber reconstruido lo que entiende como la única manifestación específicamente intencional de la aceleración social –la aceleración tecnológica-teleológica– Rosa remite, en segundo lugar, a la aceleración del cambio social, a la que impulsa el motor socioestructural. Esta segunda dimensión de la aceleración social, en años recientes vinculada

¹²⁵ Como se ha visto en el capítulo anterior, esta diferencia resulta importante para estipular el alcance de la crítica de los autores nucleados en las críticas del valor contemporáneas. Estos últimos abogan por una emancipación o liberación *respecto del* trabajo, que excedería –aun cuando podría incluirla– la emancipación o liberación *respecto a* las coerciones institucionales o extrainstitucionales que truncan su potencial humanizador.

con la “innovación”, permite al autor comenzar a delinear el principio de su orientación parcialmente culturalista, en términos ontológicos y no necesariamente defensivos,¹²⁶ especialmente preocupada por concentrar la atención en las orientaciones simbólicas reproducidas por los mismos actores, y no tan solo en el capitalismo como fuerza propulsora absoluta. El concepto de cambio social del que se vale Rosa toma sus bases de la idea de “contracción del presente” de Hermann Lübbe, y en menor grado de la teoría de sistemas de Luhmann, y así da cuenta de la doble acepción de esta dimensión concreta de la aceleración: (i) un aumento de la tasa de desintegración de las experiencias, expectativas y criterios que orientan la acción y (ii) una consecuente contracción de los períodos de tiempo que determinan contingentemente el presente de las respectivas funciones, valoraciones y ámbitos de acción (Rosa, 2013, pp. 76-77). Ambas acepciones apuntan, en último término, a las modificaciones intergeneracionales (en la modernidad temprana, o incluso en comunidades tradicionales de organización), por cuanto el conocimiento estabilizado y el saber-hacer de cada generación se vuelve más provisorio, al punto de que la tradición se desacredita en su legitimidad social, o intrageneracionales (en la modernidad tardía). Estos dos géneros de modificaciones, según Rosa (2013, pp. 113-119; 2016a, pp. 24-29), se ven supeditadas a la complejidad de las sociedades modernas, regidas por una pronunciada diferenciación funcional entre ámbitos, contextos o esferas de participación individual y colectiva que vuelven cuando menos vacilante lo que otrora fuera “el espacio temporal de estabilidad”.¹²⁷ Así, la aceleración del cambio social es definida como la permanente “disminución del lapso de tiempo durante el cual prevalecen expectativas seguras en cuanto a la estabilidad de las circunstancias de la acción” (Rosa, 2013, p. 113). Es decir, como la reducción de la certidumbre, confianza y seguridad ontológica ofrecida por el espacio de la experiencia (pasado) y el horizonte de expectativa (futuro), en conformidad con la terminología de Reinhart Koselleck a la que Rosa recurre copiosamente.

Los principales ejemplos de los que se vale Rosa (2013, Cap. 4; 2016a, pp. 27-28) para dilucidar esta manifestación de la aceleración social remiten a la generalizada contingencia biográfica, inherente a la inestabilidad y a las exigencias crecientes que a menudo aqueja, en

¹²⁶ Refiero aquí a la célebre distinción de Taylor (1997), trazada en *Argumentos filosóficos*, entre cuestiones ontológicas y cuestiones de defensa. Mientras las primeras “tienen que ver con lo que se reconoce como los factores que se invocan para explicar la vida social”, las cuestiones de defensa dan cuenta de “la postura moral o los principios que se adoptan” (Taylor, 1997, pp. 249-250).

¹²⁷ La teoría de la sociedad de Postone (2006, p. 224), en su aversión explícita a la ontologización de ámbitos de acción o esferas institucionalizadas, y a la consiguiente teoría social normativa, no se ocupa de la diferenciación social o de la diversificación interna de los sistemas sociales, como sí llevan a cabo las teorías sociológicas de Luhmann, Simmel, Parsons o el mismo Rosa.

las sociedades contemporáneas, a las esferas de la familia y el quehacer laboral o profesional,¹²⁸ movilizadas por los ideales de apertura, flexibilidad y provisionalidad. Pero también trastocadas en lo fundamental por las promesas culturales que los actores perseguirían de manera autodeterminada, sin coerciones ni persuasiones evidentes que puedan calificarse como explotación, ideología o manipulación. Fenómenos que habrían de agregarse a la serie compuesta por la multiplicación de las tasas de divorcio, el constante descenso de la natalidad en los países centrales y la inédita transformación de la composición familiar occidental (Honneth, 2009b, pp. 376 y ss.; Illouz, 2009; 2020).¹²⁹ El “motor socioestructural”, de acuerdo con Rosa (2013, pp. 185-193), es el que propulsa el aumento y la temporalización de la diferenciación y complejización social. Y solamente allí donde la individualización se ha asentado como un proceso social fundamental –y consolidado como un principio básico que organiza la orientación cotidiana y la racionalización de la acción– puede tener lugar una desagregación en distintas áreas de la vida social, en donde cada actor debe delinear, de manera pretendidamente auténtica y autónoma, los criterios que han de regir su participación o no participación en cada uno de los espacios institucionalizados disponibles, incluso al considerar su eventual variabilidad en el tiempo. Así pues, el individualismo moral o individualización cualitativa, la búsqueda de distinción y la proyección biográfica hacia el futuro cumplen un rol fundamental en el despliegue histórico de categorías específicas como “autorrealización” y

¹²⁸ Piénsese, por ejemplo, en los estándares de actuación cada vez más exigentes que rigen actualmente para todo aquel que desee dedicarse profesionalmente a la música: se debe saber tocar varios instrumentos, mantenerse disponible para ofrecer notas periodísticas o conferencias públicas, y hasta convertirse en idóneo en la producción audiovisual y el marketing personal; aunque todo esto no sea más que para competir con el resto de quienes comparten el mismo horizonte de expectativas antes que para garantizarse el éxito profesional en el largo plazo. Lo mismo sucede con la obligada difusión promocional en las redes sociales, la actualización periódica de un perfil digital y la creación de una marca personal que los vuelva atractivos para las firmas publicitarias que los mismos músicos deben encargarse de conseguir. La introducción de las plataformas digitales audiovisuales desde los años noventa, según lo ve Baym (2018, esp. Caps. 2 y 5), ha supuesto una radicalización de esta tendencia, tanto al elevar aún más los estándares profesionales que permiten competir en la industria musical como al permitir la aparición y difusión de artistas independientes que deben encargarse personalmente de un sinnúmero de actividades que esquivan al quehacer musical en sentido estricto.

¹²⁹ Honneth ha entrevistado oportunamente que, sobre todo a partir del auge cultural del anticapitalismo hedonista norteamericano en las décadas de 1960 y 1970, la radicalización de la diferenciación funcional y la individualización se han agregado a la difusión general de una concepción romántica de la autorrealización signada por la autenticidad, lo que podría haber profundizado aún más la aceleración del cambio social en su dimensión intrageneracional: “acelerados aún por la multiplicación de las relaciones sociales, los sujetos perdieron en grado creciente la disposición de entender su propio camino de vida como el proceso lineal de un desarrollo de identidad que acaba en el rol profesional y la división intrafamiliar del trabajo específica por género” (2009b, p. 375). Respecto de las ambivalencias de las críticas sociales y culturales de los sesenta y setenta dirigidas contra el autoritarismo, las estructuras edípicas y las restricciones al libre despliegue de la sexualidad, *cfr.*, también, Jappe (2019, esp. pp. 132-133).

ofician como antecedentes analíticos y normativos necesarios para inteligir cualquier nivel de diferenciación funcional dentro de la sociedad moderna (Illouz, 2007; 2009; 2020).¹³⁰

El supuesto fundamental de la modernidad, el hilo conductor que ha recorrido la civilización occidental desde el siglo XVI, es que la unidad social de la sociedad no es el grupo, el gremio, la tribu o la ciudad, sino la persona. El ideal occidental era el del hombre autónomo que, al autodeterminarse, lograría la libertad. Con este "hombre nuevo" hubo un repudio a las instituciones (resultado sorprendente de la Reforma, que instaló la conciencia individual como fuente de juicio); la apertura de nuevas fronteras geográficas y sociales; el deseo y la creciente capacidad de dominar la naturaleza y hacer de sí mismo lo que uno pueda, e incluso, descartando viejas raíces, rehacerse por completo. Lo que empezó a contar no fue el pasado sino el futuro (Bell, 1978, p. 16).

En su célebre *The Cultural Contradictions of Capitalism* de 1976, Bell (1978) también fue capaz de indicar la principal consecuencia derivada de concebir a la diferenciación funcional como “motor socioestructural”. A saber, la ampliación constante de las expectativas de autorrealización –o del horizonte de expectativa– en los países más influyentes del Atlántico Norte. En una cita que recuerda, con mucho, a los análisis de las abstracciones sociales por parte de Simmel (2013, esp. pp. 343 y ss.), y especialmente a las especulaciones de este último respecto de los efectos del desenvolvimiento en el anonimato cotidiano en las grandes urbes, Bell deja establecida algunas de las causas de la diferenciación social y psíquica como sigue:

[I]o que distingue, entonces, a la sociedad contemporánea no es sólo su tamaño y número, sino la creciente interacción –tanto física (a través de viajes, unidades de trabajo más grandes y mayores densidades de vivienda) como psíquica (a través de los medios de comunicación)– que nos une a tantas otras personas, directa y simbólicamente. Una mayor interacción conduce no solo a diferenciaciones sociales sino, como modo de experiencia, también a diferenciación psíquica: al deseo de cambio y novedad, a la búsqueda de sensaciones y al sincretismo de la cultura, todo lo cual marca tan distintivamente el ritmo de la vida contemporánea (1978, p. 89).

En los términos de Rosa, el “motor cultural” es el que propulsa la tercera y última manifestación de la aceleración social, a saber, la aceleración del ritmo de vida, comprendida como “*incremento del número de episodios de acción o experiencia por unidad de tiempo*” (2016a, pp. 30-31), y es el que, en último término, justifica el núcleo crítico-normativo más original de su teoría de la aceleración social de sesgo culturalista (Rosa, 2013, pp. 175-176).

¹³⁰ Si bien podría objetarse que en la Antigüedad o en la Edad Media existían grandes figuras públicas que eran a la vez economistas, matemáticos, físicos, astrónomos, filósofos, psicólogos, musicólogos y teólogos –como se dice que fue Nicolás de Oresme–, lo cierto es que ninguna de estas profesiones puede entenderse como campos altamente especializados –con su propio lenguaje técnico–, como sucede hoy en día, y mucho menos puede dejarse de lado el volumen de información disponible que corresponde con especificidad a cada uno de ellos; algo que puede llegar a impedir no solo desplazarse de una disciplina a otra, sino hacerse con la maestría suficiente en la propia actividad que uno aduce ejercer profesionalmente. Ni siquiera Adorno, Marx o Weber, en su sistemática aversión hacia la especialización funcional en la división del trabajo, pudieron entrever este fatídico desenlace: ya no solo es preciso volverse especialista para adaptarse a la vida falsa, sino que ni siquiera es posible –ni deseable– especializarse en algo.

Por lo que Rosa toma como punto de partida heurístico una de las principales contradicciones paradójicas que sucumbe a la experiencia temporal moderna: a pesar de la aceleración técnica (*qua* aumento objetivo de recursos temporales), en general los actores aún perciben cotidianamente la escasez de recursos temporales en casi todos los ámbitos o esferas de su existencia, o al menos no ven incrementado lo suficiente su tiempo libre como para dedicarse a las actividades, compromisos o quehaceres que efectivamente desearían (Rosa, 2013, pp. 67-68; 2016a, pp. 34-39).¹³¹ Las experiencias fenomenológicas de escasez subjetiva de tiempo, a pesar de condiciones técnicas que podrían dar lugar a una abundancia objetiva de recursos temporales, resultan fundamentales en el caso del programa de investigación de Rosa. Pero no tanto porque exhiba el potencial momentáneamente trunco que acarrea la tecnología en la modernidad capitalista, como se ha visto antes para el caso de Postone, sino porque concurre en una preocupación típicamente filosófico-social por el así denominado “hambre de tiempo” (*time famine*) que me encargaré de examinar más adelante.

De acuerdo con Rosa (2016a, pp. 46-50), este motor representa el éxito en la difusión de la promesa secularizada de vida eterna, es decir, la constatación de que buena parte de los actores contemporáneos depositan las aspiraciones y expectativas en el horizonte intramundano de la competición social y no así en la salvación o liberación a la que apunta la trascendencia extramundana religiosa. Coincide, por lo tanto, con una respuesta al problema de la finitud en la que se actualizan las principales promesas –aun incumplidas– de la modernidad europea, especialmente regidas por expectativas de bienestar, felicidad y libertad que vuelven inteligible el significado de una vida libre;¹³² aun cuando hayan desembocado, según Rosa (2013, p. 178), en el afán ilimitado por acumular ventajas e incluso en la devoción abstracta por el dinero como equivalente formal de la salvación cristiana.¹³³ Esta promesa de

¹³¹ De acuerdo con Honneth y Hartmann, y desde un punto de vista filosófico-social, una paradoja debe entenderse como una clase específica de contradicción: “[u]na contradicción es paradójica cuando precisamente con la realización que se intenta de tal propósito se reduce la probabilidad de realizarlo” (2009, p. 401).

¹³² En el mismo sentido que Rosa, Hägglund (2019, esp. Cap. 5) sostiene que la preocupación weberiana en torno a la racionalización moderna del tiempo social, sucedida junto a la secularización y promovida por las distintas variantes vernáculas del ascetismo, debe complementarse con la constatación de que las relaciones normadas con el tiempo –por las cuales se juzgan experiencias fenomenológicas como fugaces o persistentes, lentas o rápidas, novedosas o repetitivas– dependen de que la finitud de la existencia individual –sin horizonte de salvación eterna– constituya una condición necesaria para la inteligibilidad de la vida espiritual o libremente realizada, en un sentido antropológico o universal.

¹³³ Según Rosa (2020a), la atracción personal por el dinero, y por su acumulación indeterminada dentro de las sociedades modernas, se debe a las promesas –aun incumplidas– de experiencias íntimas significativas que le acompañan. Como bien general vacuo pero prometedor, la autonomización de los recursos monetarios permite explicar que estos últimos puedan verse como “tiempo congelado” que permitiría consumir indeterminadamente (Rosa, 2013, esp. pp. 178-179). Si bien Rosa acierta en hacer dependiente la atracción por el dinero a partir de la promesa de libertad típicamente moderna –como libertad indeterminada– que le acompaña, no parece tener en cuenta que esta última también ha de implicar –aun paradójicamente– una promesa de mayor tiempo libre común y socialmente disponible. Por esta razón, la atracción por el dinero –o incluso el miope objetivo personal de

vida eterna indicaría tanto el anhelo generalizado por una ampliación eudaimónica del “alcance de mundo” (*Weltreichweite*) como el síntoma de un fracaso inevitable. Pues la proporción de las opciones efectivamente cumplimentadas o las experiencias coleccionadas frente a las flamantes oportunidades –de aprendizaje, de consumo, íntimas, turísticas, etc.– no puede sino disminuir en razón de la permanente proliferación de novedosas aficiones y tareas que exigen o invitan a la participación, espacios de autorrealización que actualizan las expectativas de obtener experiencias significativas y posibilidades inéditas de interacción (Rosa, 2013, pp. 174-185), sobre todo en el ámbito del entretenimiento y el ocio.¹³⁴ Esta aceleración del ritmo de vida era hacia la que intentaban apuntar las sugerencias ético-negativas de Adorno cifradas en *Minima moralia*, al aludir a la menguada experiencia contemporánea del tiempo libre, cuya existencia siempre ha de estar subordinada –provisoria y aun analíticamente– al trabajo asalariado y productivo.

Lo que desde el surgimiento de las grandes ciudades aparecía como premura, nerviosismo, inestabilidad, se extiende ahora de un modo epidémico, como antes la peste o el cólera. Además, hacen su aparición las fuerzas con las que los apresurados viandantes del siglo XIX no podían ni soñar. Todos tienen siempre algo que hacer. El tiempo libre hay que aprovecharlo como sea. Se hacen planes respecto a él, se invierte en empresas que hay que realizar, se lo llena con asistencias a todos los actos posibles o simplemente yendo de aquí para allá en rápidos movimientos [...]. *Doing things and going places* es una tentativa *sensorium* de crear una forma de protección del estímulo contra la amenazadora colectivización y ensayarla justamente conduciéndose en las horas aparentemente reservadas a la libertad como un miembro de la masa (Adorno, 2006, § 91; pp. 143-144).

Como respuesta individual a la asumida brevedad de la vida terrena por parte de la sociedad de masas, que fuerza a asirse a una finitud no siempre bienvenida (García, 2018), la aceleración del ritmo de la vida que propulsa el deseo de ampliar el alcance de mundo, y que suscita periódicamente el temor de perder las ventajas conseguidas o de sufrir la exclusión o muerte social (Bude, 2017),¹³⁵ parece observarse tanto en el incremento en la velocidad de las actividades llevadas a cabo cuanto en la disminución del intervalo temporal que media entre

volverse rico– suele enmarcarse en un anhelo más general por ver reducida la carga y el tedio que suponen, para la gran mayoría de asalariados, las obligaciones cotidianas asociadas a su empleo (Fridman, 2017; Illouz, 2009).

¹³⁴ En *La sociedad de consumo* Baudrillard sugería la condición pervertida del “deseo hiperactivo” de la siguiente manera: “[h]ay que probarlo *todo*, pues el hombre del consumo está atormentado por el temor de ‘perderse’ algo, un goce, el que sea. Uno nunca sabe si tal o cual contacto, tal o cual experiencia (Navidad en las islas Canarias, la anguila al *whisky*, el museo del Prado, el LSD, el amor a la japonesa) no le provocará una ‘sensación’ especial. Lo que está en juego ya no es el deseo, ni siquiera el ‘gusto’ o la inclinación específica, sino una curiosidad generalizada, movida por una obsesión difusa. Esto es la *fun-morality* o el imperativo de divertirse, de explotar a fondo todas las posibilidades de vibrar, de gozar o gratificarse” (2009, p. 83). Respecto del turismo como práctica de consumo que manifiesta la pretendida oposición entre labor y romance, *cf.* Illouz (2009, pp. 132-135).

¹³⁵ Esta difundida generalización del temor era la que creía observar Adorno al proclamar que “si no se está materialmente nadando con la corriente humana, surge el temor –como cuando se entra demasiado tarde en un partido totalitario– a la desconexión y a atraerse la venganza de lo colectivo” (2006, § 91; p. 145).

cada una de ellas. Cuando no en la relativamente obligada yuxtaposición de cursos de acción en las que se concretan las exigencias cotidianas de conectividad y desempeño (Rosa, 2013, Cap. 5; 2016a, pp. 29-39). Quien no logra sobrellevar el *multitasking* requerido por el vertiginoso ritmo de vida tardomoderno difícilmente no sucumba ante todas las exigencias diarias con las que debe cumplirse día tras día: hacerse con la información periodística necesaria como para participar de ámbitos de interacción considerados valiosos, mantenerse al día con los cursos y seminarios universitarios cuyos semestres tienden a acelerarse –a acortarse e intensificarse a la vez– o con los proyectos académicos o laborales cuyos *deadlines* imponen límites severos a los atisbos de creatividad u originalidad (Noonan, 2015). O incluso encontrar un momento para cuidar de sí y de quienes forman parte de la intimidad, procesar duelos, repararse de una dolencia física o psíquica o sencillamente aburrirse por placer. Manifestaciones de la hiperactividad sisifémica que, al entremezclar la frustrante e impotente pasividad con el apremio pseudo-productivo propio de una “cultura del ajetreo” (*hustle culture*) (Hester y Srnicek, 2024, p. 113), han de teñir por completo la vida cotidiana de los actores contemporáneos.¹³⁶ Impelidos por quehaceres que se disputan el grado de su urgencia sin que sea posible entrever el término o la consecución, en el largo plazo, de la tendencia incremental a la que se someten como a un poder extraño todas las instancias de la existencia social.¹³⁷ Pese a que se mantenga disponible el recurso de la disminución de velocidad o “desaceleración”, este solo podría o bien resultar funcional a la tendencia incremental de la vida social, o bien resistir provisoria y fútilmente, en el largo plazo, a la propia arremetida anónima, cotidiana y global de la estabilización dinámica de la sociedad,¹³⁸ que siempre parece ser capaz de sobrepasar la frugalidad de cada remanso (Rosa, 2016a, Cap. 3). Así lo establece Frayne:

[e]l problema con los descansos [*refrains*] [...] es que su entusiasmo nunca dura mucho. Unas vacaciones en el extranjero pueden brindarnos una refrescante sensación de distanciamiento de nuestros circuitos habituales de posibilidades (podemos llegar a casa prometiendo relajarnos más, comer comida más interesante y reconectarnos con viejos amigos), pero nunca pasa mucho tiempo antes de que la vida se haga cargo y una vez más nos veamos abrumados por la rutina

¹³⁶ A esto se refería Anders al describir metafóricamente al “hombre en el solarío, que tuesta su espalda, mientras sus ojos nadan por una revista ilustrada, sus oídos están atentos a una competición deportiva y sus mandíbulas mascan un chicle: esta figura del *jugador pasivo simultáneo* y del *hiperactivo que no hace nada* es un fenómeno cotidiano internacional” (2011, p. 142). En el mismo sentido, Rosa caracteriza a la modernidad tardía por simbolizar “un estado de detención hiperacelerada” (2016a, p. 78).

¹³⁷ Excepciones a esta tendencia, incluso dentro de las sociedades contemporáneas, son aquellos recintos –si bien deslegitimados frente al frenesí económico, social, cultural y político-institucional– que aún perseveran en la defensa de la tradición, la espiritualidad y los principios morales conservadores en general, y que recuerdan con mucho a las diatribas precapitalistas que involucraron a la Iglesia católica en contra de la usura hasta por lo menos el siglo XVIII (Rosa, 2019, pp. 530 y ss.).

¹³⁸ De hecho, en la física clásica la reducción de la velocidad puede entenderse como aceleración negativa, pero aceleración de todas maneras.

diaria de vivir. Intenta hacer que el escape provisional sea más permanente y uno se mete en problemas (2015, pp. 212-213).

Toda manifestación contemporánea de la desaceleración, bien sea deliberada –como sucede en el caso de los movimientos *slow food*, de las prácticas y los retiros espirituales y de cualquier otro intento antimodernista de resistir a la demanda incremental de la vida diaria–, bien sea no deliberada –la curación de una enfermedad, el tráfico urbano o las demoras indeseadas en conseguir implementos médicos, por ejemplo–, estaría llamada según Rosa a fracasar en su pretendido carácter subversivo. Por cuanto se presentarían como instancias reactivas de una tendencia general mayor que o bien se ve momentáneamente impedida de llevar adelante sus cometidos expansivos, o bien la propia merma en la velocidad termina por propulsar las expectativas de rendimiento en ciertos ámbitos institucionales especialmente sensibles al modo del incremento y a la presión de la competencia. De acuerdo con Rosa, quien integra las sociedades modernas o tardomodernas debe, aun cuando anhele o consiga acometerse provisoriamente a la desaceleración funcional, actualizar en las mismas veinticuatro horas de siempre una serie de capacidades que le permiten no necesariamente aspirar a nuevos horizontes de realización personal, sino tan solo preservar temerosamente lo conseguido. De lo contrario perderá pisada en los distintos ámbitos de interacción, y muy posiblemente no podrá solventar las exigencias incrementales que las demandas de la vida práctica le exigen en calidad de objeto de amor, trabajador o ciudadano. Esta es precisamente la manera en la que se entreteje la estabilización dinámica, entendida como modo de reproducción estructural definitorio de la modernidad, y la aceleración social, concebida por Rosa como una consecuencia específicamente temporal de la primera que, aunque funciona en un nivel muy general, resulta aun así empíricamente verificable en sus manifestaciones.

La teoría de la estabilización dinámica de la sociedad de Rosa no se corresponde con el juicio trivial, inexacto y hasta contestable de que “todo va más rápido”, al igual que no se justifica a partir de un frenesí generalizado incapaz de estratificar su alcance y sus muy distintas aplicaciones; por esta misma razón el recurso a la lentitud, o las salidas meramente contemplativas en general no integran su acervo. El autor, en cambio, se detiene en la intensidad de la frecuencia y simultaneidad con la que se suceden aceleradamente un conjunto predeterminado de procesos técnicos, sociales y cotidianos en cierta unidad de tiempo que tiende a decrecer, y que actualmente discrimina según tres esferas funcionales. A saber, la economía, la política institucional o democrático-representativa y la cultura (Rosa, 2017);¹³⁹

¹³⁹ Esto coincide con lo establecido por Cristiano, para quien “[h]ablar de aceleración como tendencia social implica [...] hablar de una reducción generalizada de duraciones sociales relevantes, lo que supone un punto de

aun cuando en obras anteriores se haya referido a estos contextos de una manera ligeramente alternativa. De acuerdo con Rosa, la naturaleza *in crescendo* de la estabilización dinámica obliga (estructuralmente) y predispone (culturalmente) a desarrollar, optimizar y producir cada vez más (bienes, servicios, objetos técnicos, etc.) para mantenerse en el mismo lugar. Esto es, para preservar la posición social y las ventajas conseguidas hasta el momento, ya sea que se trate de una persona,¹⁴⁰ una organización o un Estado, o en el afán de sostener una actividad, una práctica o un proyecto.¹⁴¹ Al igual que sucede con la diferencia entre valor y riqueza, a partir del concepto de estabilización dinámica puede explicarse cómo es posible que, a pesar de la apariencia superficial de cambio en lo que respecta a los índices, los registros y las tasas estadísticas actualizadas social o individualmente, local o internacionalmente, esto no implique necesariamente una transformación de la forma de producir/reproducir la vida ni de las relaciones predominantes con el mundo. Por el contrario, para Rosa la estabilización dinámica –a partir de la que puede definirse a la modernidad– redundaría en un estado cultural, social y político contradictorio o paradójico, que el autor resume en el epíteto de “paralización frenética” extraído de las tesis dromológicas de Virilio.¹⁴²

observación (t1 y t2 como parámetros de comparación) y una explicitación del objeto (qué cosas en concreto son las que se aceleran). Decir que hay una relación estructural entre capitalismo y aceleración significa, por lo tanto, decir que el capitalismo promueve la reducción tendencial de la duración de específicos y relevantes procesos sociales” (2021a, p. 91).

¹⁴⁰ El caso de las finanzas, y el riesgo permanente de devaluación monetaria que corren incluso los activos personales, especialmente en momentos de crisis, ejemplifica con bastante precisión la idea de estabilización dinámica: las inversiones y adquisiciones de activos financieros no sirven exclusivamente a quienes quieren aumentar sus beneficios, sino que resultan indispensables para todo aquel que busca siquiera mantener el poder de compra de sus ingresos (Bude, 2017, pp. 108-112). Según Milner (2012), la aparición de los *traders* demuestra no solo la extensión global del capitalismo financiero sino también la crisis e inversión de la condición asalariada: el declive de la burguesía del sobretiempo –como expresión del sobresalario– indica la semejanza objetiva entre el esclavo y el burgués de la sobre remuneración, puesto que este último no dispone de recursos temporales para siquiera reconocerse como burgués, es decir, como privilegiado frente al proletario, quien apenas recibiría el salario fundamental.

¹⁴¹ Cabe pensar en esta misma tesis de maestría, o en la investigación académica en general. De no ejecutarse a la brevedad un proyecto, la autoría deberá continuar consultando la creciente bibliografía disponible sobre todos los asuntos que directa o indirectamente atañen a la investigación, en un proceso acumulativamente creciente, pero sobre todo dinámico y sin término, en el que resulta imposible *ponerse al corriente* de una vez y para siempre con los trabajos científicos y los ensayos académicos y no académicos más actuales. De lo contrario, se estará siempre por detrás de las nuevas publicaciones, de los congresos sobre el tema investigado o de las innovaciones minúsculas al respecto de alguna teoría o crítica, todo lo cual podría poner en peligro algunas de las tesis defendidas o hacer de la investigación un blanco fácil para las críticas más novedosas, de las que puede aún no tenerse noticia alguna. De suerte que, además de provocar una incomodidad constatable al respecto de las posibilidades humanas de hacer un trabajo de suficiente calidad académica, y ante la desmedida proliferación de nuevas producciones (pero también de la vertiginosidad del cambio social, cuando se trata de investigaciones en ciencias sociales y humanas), lo que esto refleja es la imposibilidad de hacer frente por sí solo a la estabilización dinámica en el largo plazo, por lo que el estudiante debe adaptarse a dicha incomodidad y acelerar los procesos formativos dentro de los plazos formales o, por ejemplo, resignarse a buscar financiación.

¹⁴² Respecto de una visión complementaria a la de Rosa, si bien en lo que atañe a los inconvenientes específicos del psiquismo, *cfr.* Ehrenberg (2000, esp. p. 223).

2.1.2. La estabilización dinámica como proceso social fundamental de la modernidad

Las dos obras más importantes de Rosa (2013; 2019) –en cuanto a sus ambiciones teóricas y a su sistematicidad– pretenden ofrecer, respectivamente, una teoría sociológica de la modernidad capaz de sopesar los rasgos estructurales y culturales de las sociedades modernas y una filosofía normativa dedicada al enjuiciamiento de las principales consecuencias respecto de la vida buena. No puede dejar de advertirse, sin embargo, que su programa de investigación no solo parece ser demasiado reciente como para emprender un examen capaz de reconstruir exhaustivamente todas sus ambiciones en un enfoque compacto, sino que ni siquiera se encuentra acabado en sus claves analíticas más importantes. Como se ha mencionado antes, en los últimos años Rosa ha decidido mancomunar sus esfuerzos en torno al grupo de investigación *Post-Growth Societies*, cuya dirección comparte con otros dos autores alemanes afiliados a la Universidad Friedrich Schiller de Jena: Dörre y Lessenich. A partir de esto, Rosa ha conseguido sofisticar enormemente su comprensión respecto de las condiciones de posibilidad de la acumulación capitalista y revisar críticamente las bases de su teoría de la aceleración social, que actualmente se incluye dentro de una teoría más amplia basada en la estabilización dinámica de la sociedad. Precisamente porque el enfoque de Rosa se encuentra en construcción, y debido a que aún no ha llegado a configurar una teoría de la modernidad cerrada que logre cumplir con todos los estándares filosóficos y sociológicos que proliferan en la actualidad –con seguridad, igual de veloces en su variación que los fenómenos sociales que intenta capturar–, no procuro llevar a cabo una reconstrucción completa de su propia obra para luego asentir o disentir con sus tesis principales. Por el contrario, en lo que sigue busco servirme del núcleo más importante de su programa para (i) sugerir conexiones de alcance compartido con la tradición de la filosofía social y las críticas del valor contemporáneas,¹⁴³ y (ii) mostrar la complementariedad que existe entre el poder heurístico de la estabilización dinámica de la sociedad y las preocupaciones ontológicas y normativas de los nuevos materialismos respecto de las principales crisis que afectan al sistema-mundo.

En general, en su acervo más reciente Rosa (2017; 2019; 2020b; 2023a) ha partido desde un “dualismo perspectivo” expresado conjuntamente en el programa estructural y cultural de la modernidad. A saber, la tendencia (estructural) al crecimiento, la aceleración y la innovación que debería considerarse metodológicamente desde la tercera persona y el factor (cultural) dependiente de un horizonte hermenéutico o interpretativo (*Deutungshorizont*)

¹⁴³ Respecto de las oportunidades que brinda esta combinación de enfoques contemporáneos, *cfr.* Cristiano (2019), Torres Castaño (2022), Vidal (2023) y Vostal (2016).

compartido que da cuenta de la búsqueda autodeterminada por expandir el alcance humano en el acceso epistémico y eudaimónico del mundo, capaz de analizarse desde la perspectiva de la primera persona. Este último factor se habría iniciado con el abandono de las preocupaciones espirituales extramundanas que animó la generalización de la forma técnica moderna y la difusión de la ciencia galileana como rasero gnoseológico universal a partir del siglo XVII (Blumenberg, 2007; Milner, 1996).¹⁴⁴ Lo decisivo, para el caso, es que desde esta visión dual la estabilización dinámica debe ser concebida como el modo de reproducción estructural predominante en la modernidad, y especialmente en la tardomodernidad,¹⁴⁵ complementaria a una teoría fenomenológica de relación con el mundo capaz de describir una forma subjetiva sociohistóricamente preformada (Gros, 2023a) que detallaré en capítulos siguientes. En un sentido metodológico, y en estrecha semejanza con visiones contemporáneas como la de Jaeggi, el programa de investigación de Rosa deliberadamente se preocupa por no reducir los motores (*drivers*) de las dinámicas sociales exclusivamente a los desperfectos acaecidos en las agencias individuales ni a las constricciones estructurales enclavadas en el despliegue de las formas sociales capitalistas (Rosa, 2013, esp. Cap. 7; 2020a, p. 10; 2023a). Antes bien, postula un marco explicativo híbrido en donde, según esgrime, lograrían contemplarse ambos tipos de consideraciones –individualistas y holistas– bajo un abordaje metodológico simultáneamente objetivo y subjetivo. E incluso la reciprocidad, el interjuego o la transformación que necesariamente interceden entre elementos pasivos o sistémicos y activos o agenciales, inherente a su propia concepción ontológica y normativa de la resonancia (*Resonanz*) como contracara de la alienación (*Entfremdung*).

¹⁴⁴ Más recientemente, Rosa (2017) ha concebido a la estabilización dinámica de la sociedad en acuerdo con sus tres motores, a saber, apropiación (*appropriation*) socioeconómica, aceleración (*acceleration*) sociocultural y activación (*activation*) sociopolítica; todos los cuales configuran el “modo-triple-A” (*triple-A-Mode*) a partir del que se reproducen estructuralmente las sociedades modernas (Rosa, Dörre y Lessenich, 2016). Por otro lado, ha caracterizado a la promesa cultural de la modernidad al amparo de otro “enfoque triple A”, pero esta vez al respecto de la vida buena, por cuanto implica la necesidad de hacer del mundo algo periódicamente disponible (*available*), accesible (*accessible*) y alcanzable (*attainable*) (Rosa, 2017).

¹⁴⁵ A pesar de la continuidad que supone con la modernidad *simpliciter*, y aun ante la imposibilidad de ubicar su comienzo temporal más allá de sus rasgos estructurales, la especificidad de la modernidad tardía, de acuerdo con Rosa (2013, pp. 110 y ss.; 2019, pp. 397 y ss.), se cifra en el rebasamiento de la velocidad generacional. Al respecto, asevera que “[l]a *tardomodernidad* (como una nueva fase *dentro* de la modernidad) comienza cuando la velocidad del cambio social alcanza un *tempo* intrageneracional, y las identidades y lo político tienden a volverse situacionales, puesto que ya no puede lograrse una integración o sincronización orientada hacia el futuro de acontecimientos y desarrollos” (Rosa, 2019, p. 399). Aun cuando pueda localizarse tentativamente el inicio de la modernidad tardía entre fines de 1960 y comienzos de 1970, en Rosa no se observa alusión alguna al desarrollo histórico del capitalismo, ni a los rasgos específicos del posfordismo o de las sociedades posindustriales, que bien podría contribuir a distinguir entre el capitalismo industrial decimonónico y la organización social o la “economía psíquica” contemporánea, en donde las estructuras edípicas parecen ceder su centralidad en razón de las narcisistas; al punto de que estas últimas, por ejemplo, puedan servir como pretendidas instancias de emancipación o liberación individual (Ehrenberg, 2000; Jappe, 2019, Cap. 3).

Al decir de Rosa (2013, p. 10), uno de los principales indicadores lo suficientemente reconocibles de esta macro-tendencia –en apariencia escalatoria, pero en los hechos conservadora respecto de la realidad institucional existente– reside en las magras expectativas que las familias de clase media disponen respecto del futuro de sus hijos; en especial en los países centrales. A diferencia de hace dos o tres generaciones, los padres suelen perseguir el improbable anhelo de que sus descendientes no vivan en peores condiciones que las suyas, incluso sin llegar a comprender por qué la promesa progresista de bienestar social y subjetivo ha sufrido un revés inimaginable durante los momentos de mayor desarrollo económico del siglo XX, con la consolidación de los Estados sociales del bienestar durante la segunda posguerra.¹⁴⁶ Apegados a las exigencias crecientes en cada ámbito de participación social, la respuesta racional de los padres, según Rosa (2019, pp. 478 y ss.), es acondicionar, equipar u optimizar a sus hijos desde muy temprano con el mayor número de capacidades, competencias y habilidades posibles para que no sucumban frente a la competencia por las mejores posiciones disponibles, que también serán contingentes y estarán sujetas a la misma variabilidad que las herramientas provisoriamente requeridas (Bude, 2017, pp. 73-77; Hester y Srnicek, 2024, pp. 108-110). La presión de la optimización ejercida por la competencia, en este sentido, constituye otro elemento explicativo ineludible para la investigación social contemporánea,¹⁴⁷ cuyo sostenimiento no se encuentra solo en las promesas culturales que actúan como fuentes motivacionales y sirven a la persuasión de los cursos de acción cotidianos, sino también en la ansiedad, temor o angustia (*Angst*) incubada frente a los cambios en el modo de integración social y diferenciación funcional, así como ante lo incierto del destino personal (afectivo y profesional) y comunitario global (político) (Bude, 2017).¹⁴⁸ Esto resulta

¹⁴⁶ El ensayo en primera persona de Palomeque (2023), *Vivir peor que nuestros padres*, aborda precisamente esta fractura intergeneracional para el contexto noroccidental contemporáneo. En relación a la incompreensión de los *boomers* ante el desengaño de los *millennials*, la autora se interroga respecto de “qué verbo habremos de conjugar a la hora de explicar que en la nueva economía *gig* los currículums apenas sirven para sacar unos centímetros la cabeza de la marejada y escapar del ahogamiento pero no para elevar hogares y familias, pequeños emporios antaño posibles; cómo contarles que hicimos prácticamente todo lo que nos dijeron –fuimos obedientes– y la fórmula ya no funciona porque las reglas han cambiado” (Palomeque, 2023, p. 24). En el mismo sentido, Palomeque expresa que “un padre, desempeñado toda su vida adulta en la misma fábrica, no concibe la continua presión que atosiga al hijo que, como en una carrera de obstáculos, salta de contrato en contrato habiéndose de ‘vender’ a cada paso como un trabajador diferente, de habilidad ‘diversificada’, conforme el mercado lo expulsa de cualquier esquina que se asemeje remotamente a un refugio pecuniario sin altibajos” (2023, p. 27).

¹⁴⁷ Una presión competitiva que, al menos en Marx, no puede concebirse como una herramienta analítica autónoma, sino dependiente de procesos sociales más amplios: “[p]or definición, la *competencia* no es otra cosa que la *naturaleza interna* del *capital*, su determinación esencial, que se presenta y realiza como acción recíproca de los diversos capitales entre sí” (1971, vol. 1, p. 366).

¹⁴⁸ Dentro de *El concepto de la angustia*, Kierkegaard (CA, p. 80) ya había dejado establecido que la angustia, ansiedad o temor (*Angst*) en la modernidad no puede ser reducida a una condición psicológica, pues debe comprenderse como subsidiaria de una posibilidad (*Mulighed*) virtualmente ilimitada que se refleja en el “vértigo”

especialmente problemático cuando la herencia y la tradición ya no constituyen ejes estructurantes de la vida social, de manera tal que la complejización y pluralización de las sociedades –junto a su consecuente secularización ética– toman gradualmente su lugar.

Aunque el ambicioso enfoque de Rosa ha sufrido varias reformulaciones en los últimos años, no puede obviarse el hecho de que existen hondas preocupaciones descriptivas y normativas que resultan transversales a su obra. Estas se observan en el caso de la interrogación pública por la “vida buena” (*gutes Leben*), de la localización de formas culturales capaces de explicar las iniciativas individuales que contribuyen a la disfuncionalidad social, del incumplimiento de las promesas más importantes del proyecto ilustrado moderno, de la superación de las explicaciones reductivas al respecto del auto-movimiento del capital como causa última de todos los males sociales, de las consecuencias indeseadas de la aceleración en la forma de alienación, entre muchos otros tópicos de actualidad. Cualesquiera sean las preocupaciones generales que recorren el programa de investigación de Rosa, lo cierto es que dentro del núcleo más denso de su obra yace la compleja y contestada categoría que da cuerpo a esta indagación, y que permite articular diagnósticos al respecto de los procesos sociales fundamentales que estructuran las sociedades complejas contemporáneas, a saber, la estabilización dinámica de la sociedad. Este concepto aparece principalmente en el penúltimo capítulo de *Resonancia*, en donde Rosa sostiene 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). Esta idea puede resumirse en una imagen: la sociedad moderna se caracteriza por el hecho de que, para conservarse, debe incrementarse y dinamizarse constantemente, debe aumentar necesariamente su energía cinética (2019, pp. 398-399).¹⁴⁹

de la libertad. La angustia, en este sentido, se manifiesta razonablemente frente al hecho de que en la sociedad moderna “todas las posibilidades están abiertas, pero nada carece de relevancia” (Bude, 2017, p. 21).

¹⁴⁹ La categoría de “equilibrio dinámico” o “estabilidad dinámica” (*dynamischer Stabilität*), en cuanto atributo básico de los sistemas autopoieticos, pertenece originalmente a la teoría de sistemas de Luhmann; aun cuando Rosa intente desligarse de este uso específico, y sobre todo de las consabidas implicancias funcionalistas que podría acarrear para su programa de investigación la tesis de la reproducción autopoietica del sistema social. En este sentido, en la descripción de su original sociología sistémica, Luhmann establece que “[p]ara los sistemas con complejidad temporalizada, la *reproducción* se convierte en problema constante. En esta teoría no se trata, como en las teorías clásicas acerca del equilibrio, de regresar, después de absorber interrupciones, a un estado estable de reposo, sino de asegurar la renovación interminable de los elementos del sistema; dicho en pocas palabras: no se trata de estabilidad estática, sino dinámica. Todos los elementos desaparecen, no se pueden

Tomada como prisma teórico a partir del cual identificar y evaluar los procesos sociales básicos de la modernidad, la estabilización dinámica es concebida por Rosa como una genuina definición de la modernización europea capaz de prescindir de compromisos teleológicos acerca del desarrollo histórico. Desde este punto de vista, “estabilización dinámica de la sociedad” intenta referir al núcleo diagnóstico y crítico más importante de lo que Rosa ha calificado como el impulso estructural y cultural que, delimitable con precisión al menos desde el siglo XVII, permite y propulsa el mantenimiento institucional del modo de reproducción social que caracteriza a la sociedad moderna. Esta definición procesual y lógico-estructural solamente supondría la dilucidación formal de cierto modo de reproducción estructural basado en el incremento o dinamismo expansivo predominante a partir del siglo XVIII. Y cuyos requisitos básicos para su preservación funcional –y no necesariamente para su desplazamiento sustantivo, transformación o cambio genuino, como se ha visto– son el crecimiento económico, la aceleración técnica, del cambio social y del ritmo de vida, la activación sociopolítica y la innovación científica y sociocultural. Estos motores de la estabilización dinámica amplían, por consiguiente, la visión exclusivamente temporal y endógena de la modernidad, sostenida en su núcleo lógico-estructural, y colocan así al programa de investigación de Rosa en el marco de un campo analítico y normativo de mayor alcance, capaz de situarse en relación a los principales inconvenientes globales o inter-mundiales que atañen a la propia condición planetaria. En los términos del autor,

[I]os 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. 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 (Rosa, 2019, p. 519).

Aun bajo la mentada conjetura de que las sociedades modernas y tardomodernas habrían de permanecer en un estado de parálisis generalizada (iteración) que presume del movimiento y la innovación (novedad) sin que nada se trastoque en lo fundamental, como reza el célebre epigrama francés, *plus ça change, plus c'est la même chose*, lo que brinda la teoría de la estabilización dinámica es la oportunidad de añadir a la filosofía social normativa discusiones relativas a la crisis, el progreso y la regresión de la racionalidad social recientemente actualizadas y rehabilitadas (Jaeggi, 2018; Neuhaus, 2023). Asimismo,

sostener como elementos en el tiempo, es decir, tienen que ser producidos constantemente con base en la constelación de elementos actuales. Reproducción no quiere decir, entonces, simple repetición de la producción de lo mismo, sino producción reflexiva de productos” (1998, p. 68).

contribuye a sortear la clausura pesimista de la crítica de la modernidad presente en *Dialéctica de la Ilustración*, al igual que a sopesar los hondos presupuestos normativos de Habermas respecto al proyecto inacabado de la modernidad europea, y hasta el antimaterialismo presente en la obra de Postone. Este último, como se ha visto, si bien se muestra crítico con las formas sociales históricas específicamente capitalistas, omite considerar el orden institucional y las condiciones de trasfondo contingentes que las hacen posibles y en las que se expresan.

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 (Rosa, 2019, p. 520).

Rosa se propone así polemizar con otras teorías de la modernidad disponibles en la bibliografía especializada contemporánea, en especial con las que asumen compromisos escatológicos robustos respecto de algún tipo de filosofía de la historia para explicar los bloqueos al cambio histórico y a las transformaciones radicales de la forma predominante de producción/reproducción de la vida. Al asumir un punto de vista posmetafísico, lo que interesa a Rosa es el examen lógico-estructural del modo del incremento que subyace a las sociedades modernas, oportunamente expresado en sus instituciones básicas, y conducente a inconvenientes objetivos y subjetivos que bien podrían analizarse a partir de criterios sobre la racionalidad del orden social –en términos de progreso y regresión– y sobre las relaciones con el mundo y materialización de la libertad, respectivamente.

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 [...]. 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 (Rosa, 2019, p. 522).

De acuerdo con Rosa, esta definición general o inespecífica de las sociedades modernas lograría explicar con mayor precisión y poder heurístico lo que él mismo ya había conseguido exponer en 2005 a partir de su teoría de la aceleración social (Rosa, 2013), en 2010 al respecto de la relación de vecindad entre alienación y aceleración (Rosa, 2016a) y en 2016 al elaborar una ontología materialista y una ética normativa frente a la alienación edificada a partir de la

noción de resonancia (Rosa, 2019).¹⁵⁰ De manera que el vínculo analítico entre la aceleración y la estabilización dinámica de la sociedad estaría dado fundamentalmente por su respectiva amplitud. Mientras la segunda constituye una teoría sociológica de la modernidad que intenta explicar la tendencia estructural y cultural al incremento y la optimización sin horizonte factible de culminación, al punto de contribuir con la concepción de la reproducción de la sociedad como una totalidad homogénea, la aceleración (técnica, del cambio social y del ritmo de vida) se manifiesta como una consecuencia directa de la primera. Y pondera ante todo la dimensión temporal en la que se presenta dicha tendencia y que, agregado al modo de relación con el mundo predominante, definen en su núcleo más íntimo a la modernidad occidental.¹⁵¹

2.1.3. Expropiación, externalización y nuevos materialismos

En los últimos años, autores como Dörre (2016), Duerto (2020), Flatschart (2021), Folkers (2021), Jappe (2010), Torres Castaños (2022) o Vostal (2016) han señalado críticamente las limitaciones de la incompleta caracterización del “motor económico” de la aceleración social, de la clausura funcionalista y presuntamente no contradictoria de la totalidad social expresada en *Social Acceleration* e incluso de la debatida distinción analítica que Rosa cree posible y necesaria entre modernidad y capitalismo. Con todo, la reciente puesta en relación del pensamiento social de este con la condición antropocénica y los inconvenientes planetarios respecto de la reproducción material también permite que el concepto de estabilización dinámica funcione como correctivo a una teoría modélica del capital como la de Postone. Esta última despreocupada, como se ha visto, por la contingencia del tiempo concreto o histórico, las pugnas de los movimientos sociales y los cambios imprevisibles en el orden institucional, fundamental para esbozar una crítica del límite interno absoluto de la sociedad

¹⁵⁰ Para Rosa (2019, pp. 215-227) la resonancia sugiere una relación con el mundo excepcional en la que ocurre una transformación recíproca entre este último y el sujeto, capaz de ser operacionalizada mediante la identificación de procesos psicológicos concretos como la motivación intrínseca y la expectativa de autoeficacia –aun cuando sea independiente de los contenidos emocionales en cuestión– y las valoraciones fuertes personales que siempre han de presuponerse en la vida práctica. Por lo que, más que configurar un contraconcepto normativo, como pretende el mismo Rosa (2019, pp. 229 y ss.), la resonancia parece especificar una intuición filosóficamente relevante que funciona como contracara a partir de la que evaluar una consecuencia indeseada –la alienación– de procesos sociales generales.

¹⁵¹ Dentro de las formulaciones o versiones más recientes del programa de Rosa, este concibe como independientes al crecimiento y la aceleración, a la vez que adiciona la innovación y la activación, en calidad de motores institucionales o “externos”, en un esfuerzo por traducir las tres manifestaciones de la aceleración (técnica, del cambio social y del ritmo de vida) en criterios independientes con los que evaluar el desarrollo social. En consecuencia, bajo el alcance heurístico de este enfoque la aceleración (i) aparecería como un fenómeno de naturaleza diferencial frente a la estabilización dinámica, aunque (ii) mantendría una relación con esta última, determinada por tener un alcance más reducido o, más precisamente, por ser un motor de la segunda, pero además (iii) se vería ligada únicamente al cambio tecnológico y cultural, al escindirse tanto de las innovaciones sociales como del crecimiento económico (Rosa, 2017), cuyos alcances, en *Social Acceleration* y en *Alienación y aceleración*, se encontraban emparejados.

capitalista pero no así para desandar sus fundamentos materiales o condiciones trascendentales –no reducibles a momentos del capital– (Martín, 2023a; 2023b). En este sentido, basta observar la reciente ampliación de del programa de investigación de Rosa a partir del concepto de apropiación o expropiación (*Landnahme*) provisto por las teorías del colapso económico inevitable y el pensamiento antiimperialista, parcialmente inspirados en la obra de Rosa Luxemburgo y en la teoría protoecológica del metabolismo de Marx y Engels (Dörre, 2016; Folkers, 2021; Fraser, 2022; Moore, 2020).

Desde el punto de vista de Rosa, Dörre y Lessenich (2016, esp. pp. 4-5), conceptos como los de expropiación y externalización sirven, ante todo, para advertir el agotamiento contemporáneo de la estrategia típicamente capitalista –en su particular devenir globalizado– de expropiar o hacerse con actividades, materias primas o territorios sin compensación alguna como condición de posibilidad de la acumulación o maximización del beneficio. Entendidas como condiciones de posibilidad históricamente constatables de la emergencia y reproducción del capitalismo, pero también azarosas en su resistido despliegue histórico, las oleadas de expansión geográfica y las revoluciones ecológico-energéticas, así como la persistente ampliación de las fronteras mercantiles por sobre realidades aún no mercantilizadas, permiten avanzar una línea de investigación a los efectos de quebrar y ampliar el análisis exclusivamente lógico-estructural de la aceleración social, definitivamente reductivo en lo que respecta a la centralidad que ha cobrado la modernización europea a partir del siglo XIX (Folkers, 2021; Lessenich, 2019). De hecho, solo así puede verificarse la magnitud de las innovaciones tecnológicas decimonónicas, en especial la aceleración del transporte terrestre y marítimo, que consistió no solamente en expandir las oportunidades de intercambio mercantil. Sino sobre todo en garantizar el abaratamiento de la producción –y de la reproducción de la fuerza de trabajo, consiguientemente– a partir de la expropiación de bienes, recursos, personas y tierras aún no mercantilizadas, tanto como de la externalización de los costos ecológicos producto del aumento de la productividad media y el consumo noroccidental.

Las grandes innovaciones que han posibilitado la acumulación de capital han sido “grandes” en la medida que han permitido una rápida apropiación de trabajo/energía no remunerado hasta entonces no capitalizado. La historia de las innovaciones de “capital intensivo” que hicieron época –la revolución cartográfica y naval de la Edad Moderna, la máquina de vapor del siglo XIX y el motor de combustión interna del siglo XX– se ha caracterizado por importantes avances técnicos que elevaron la intensidad del capital en la producción en lugares específicos, en particular en el centro de las hegemonías holandesa, británica y estadounidense (Moore, 2020, p. 187).

Esto implica, fundamentalmente, recobrar el examen crítico –soslayado hasta años recientes por parte Rosa– de las relaciones de valor globales que se disponen alrededor de los

límites internos y –sobre todo– externos del capitalismo contemporáneo, tanto como remontarse a las condiciones históricas previas al siglo XIX que no refieren exclusivamente al desarrollo técnico, y que en muchos casos anteceden a la consolidación de la gran industria. Perspectivas ontológicamente materialistas de esta magnitud son las que permiten incluso cuestionar la alabanza del desarrollo de las fuerzas productivas a través de la modernización que ha caracterizado al materialismo histórico. Lo que también vale para indicar algunas de las limitaciones de la perspectiva críticamente optimista de Postone acerca de la función principalmente emancipadora –y no así tecnocrática– que el autor cree que podría contener la tecnología ahorradora de trabajo (Martín, 2023a, pp. 96 y ss.). En un contexto en donde la enorme mayoría de empleos no necesariamente resultan dependientes de los aumentos socialmente generales de la productividad media o ni siquiera resultan automatizables (Hester y Srnicek, 2024).¹⁵² O incluso de serlo, su automatización conspiraría contra la estabilidad biosférica del planeta por lo que hace a materias primas, insumos y costos de fabricación y reparación de maquinaria (Arboleda, 2021). Este inconveniente ya se encontraba contemplado en la propia concepción materialista de la naturaleza –y hasta del propio concepto de “desarrollo”– presente en el pensamiento de madurez de Marx, para quien

todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino a la vez en el arte de *esquilmar el suelo*; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, un avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad. Este proceso de destrucción es tanto más rápido, cuanto más tome un país –es el caso de los Estados Unidos de Norteamérica, por ejemplo– a la gran industria como punto de partida y fundamento de su desarrollo. La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador* (1975, pp. 612-613).

Desde este ampliado y renovado punto de vista han de tenerse en cuenta las condiciones materiales de trasfondo y el orden institucional que subyace a una valorización que en ninguna fase histórica ha logrado funcionar de una manera plenamente autárquica. Por el contrario, esta siempre ha dependido, por ejemplo, del apoyo coercitivo y violento por parte del Estado y de la progresiva expropiación de realidades no mercantilizadas,¹⁵³ como han podido ser, al menos

¹⁵² Federici, por ejemplo, sostiene que “el ideal de Marx de una sociedad en la que la mano de obra necesaria se pueda reducir drásticamente mediante la automatización choca con el hecho de que la mayor parte del trabajo que se hace sobre la tierra es de una naturaleza muy relacional y difícilmente mecanizable” (2018, p. 97).

¹⁵³ Una congruencia fundamental entre el programa de investigación social de Rosa y las críticas del valor puede verse en el papel central que en ambos se le atribuye al desarrollo armamentístico de los estados absolutistas durante la modernidad temprana, las guerras imperialistas y la violencia extraeconómica en general, conniventes con el asentamiento de las sociedades mercantiles, el mercantilismo burgués y el consecuente estatismo protocapitalista cuyo apogeo tuvo lugar entre el siglo XVII y los comienzos del siglo XIX (Federici, 2015; Henning, 2017; Meiksins Wood, 2002; Simmel, 2013, pp. 474 y ss.). Para el caso, *cfr.* Jappe (2016, pp. 166-169)

desde el siglo XVI, el trabajo reproductivo feminizado, las colonias o la naturaleza humana y extrahumana más en general (Federici, 2015; 2018; Mau, 2023; Meiksins Wood, 2002).¹⁵⁴ Al proyectar la perspectiva de Rosa en dirección a los desafíos y crisis globales reconocidas por su mismo programa, esta amplitud materialista del alcance también contribuye a identificar las limitaciones de una visión modélica o pura como la de Postone, ocupada en examinar los imperativos estructurales o lógicas autorreferenciales desde un punto de vista pretendidamente teórico, pero no así el orden institucional del que emanan y han emanado históricamente dichas constricciones de apariencia –pero no así realidad– cuasiobjetiva. Al renunciar a concebir al capitalismo como orden social institucionalizado pasible de transformación a partir del obrar humano o extrahumano, *á la Fraser*, Postone termina por desestimar la gravitación de las determinaciones ontológicamente externas del capital –con su propia realidad independiente– que sirven y han servido al sostenimiento –si bien resistido– de la reproducción social.

La dinámica compulsiva de la valorización es una *necesidad social soportada por una estructura parcialmente contingente*, en cuanto nada dictamina, en la lógica de la valorización, cómo van a disponerse las condiciones de trasfondo en cada fase histórica. La articulación entre el núcleo estructural de la acumulación y el resto del orden institucional depende en parte de determinaciones externas al capital, que son contingentes y en parte modificables por la agencia. Las distintas fases históricas del capitalismo son, entonces, *coagulaciones transitorias* donde la lucha de clases y los conflictos de límites se estructuran, a partir de victorias y derrotas, de compromisos y batallas, en torno a la necesidad compulsiva de la acumulación (Martín, 2023b, p. 72).

Es por esta razón que la articulación del programa de Rosa con algunas de las sociologías inter-mundiales contemporáneas podría implicar la superación del marco de una teoría formal del capital, que ocurre en un nivel de abstracción muy elevado, y así tener en cuenta las “teorías históricas más precisas sobre diferentes períodos dentro del capitalismo, donde el auto-movimiento de las categorías puras no lo explica todo” (Martín, 2023b, p. 74).¹⁵⁵ Esto supone cuestionar la concepción del valor como una entidad exclusiva o *puramente* social,

y Rosa (2013, Cap. 8). Aun cuando Postone no se pronuncie ante estos hechos históricos fundamentales a lo largo de *Tiempo, trabajo y dominación social*, relativos a la función de la coerción estatal –sobre todo a través de la ideología jurídica y el poder militar– en la consolidación de la producción para el valor como fin último de la vida social, es evidente que resultan consistentes con una de sus mayores pretensiones analíticas y normativas: advertir la continuidad entre Estado y mercado, estatismo y monetarismo y sujeto de derecho y *homo oeconomicus*.

¹⁵⁴ Según Federici, “existe una continuidad entre la devaluación de la reproducción de la fuerza de trabajo que se realiza en casa y la devaluación de la mano de obra empleada en las numerosas plantaciones instaladas por el capitalismo en las regiones que colonizó, así como en los centros industriales. En ambos casos, no solo se naturalizan las formas de trabajo y coerción implicadas, sino que ambas se integran en una cadena de producción global diseñada para reducir el coste de reproducción de los trabajadores asalariados” (2018, p. 87).

¹⁵⁵ *Cfr.*, por ejemplo, las críticas de Rosa (2023a, pp. 107 y ss.) contra la desestimación de la perspectiva de la primera persona dentro de la teoría de sistemas de Luhmann, por no contener un concepto de energía social (*social energy*) ni estratificación analítica u ontológica alguna de la energía motora (*driving energy*), las cuales impulsan activamente el dinamismo típicamente asociado con las sociedades modernas, más allá de la habitual constatación estructural de estas últimas como totalidades sociales complejas, diferenciadas y multi-perspectivas.

histórica o supranatural, e incluso detenerse en la presunta autarquía ontológica de la vida social asumida por las distintas generaciones de las teorías críticas, comprometidas con la desnaturalización de todo aquello que en su apariencia necesaria resulta, en realidad, un desarrollo contingente, histórico y sujeto a transformación.

Posiblemente motivado por el reconocimiento de las significativas interdependencias materiales entre las diferentes esferas nacionales del planeta a partir de la segunda mitad del siglo XX, y de las crisis sobrevenidas por esta misma razón, el desplazamiento desde una teoría de la aceleración social a una teoría de la estabilización dinámica por parte de Rosa introduce la oportunidad de aproximarse a algunas de las interpretaciones contemporáneas de la teoría del valor. Al igual que apreciar en la temporalidad un objeto de análisis lo suficientemente concreto en el que se reflejan los principales desafíos y crisis globales y los modos de sufrimiento contemporáneos. Aun al precio de comprometerse con cierta continuidad entre la modernidad y el capitalismo histórico –sobre la cual Rosa siempre se ha mantenido escéptico debido al poco peso explicativo que tendría la iniciativa individual y las promesas y temores culturalmente incubados–, una teoría crítica de la sociedad de este tipo sería capaz de integrar dentro de sí una impostergable reflexión respecto de los fundamentos materiales de la sociedad.

En suma, la comprensión más reciente de los procesos sociales básicos de la modernidad y de la tardomodernidad por parte de Rosa, mancomunados en su teoría de la estabilización dinámica, podría servir de correctivo a la perspectiva de Postone en vista de una paralela actualización contemporánea de la crítica de la economía política compartida tanto por los nuevos materialismos como por la interpretación ecologista, feminista y poscolonial de la teoría de la forma valor. Esto último resulta crucial al momento de problematizar la tesis –ampliamente difundida dentro de la tradición de la Escuela de Frankfurt– de que el circuito del capital actúa como fuerza estrictamente exógena; como si la producción y el intercambio de mercancías no alentaran las contradicciones y límites internos del capitalismo, no dependieran de infraestructura, control y regulación estatal o no precisaran de actividades, entidades vivientes y prácticas no valorizadas –y aun no valorizables– para asegurar materialmente la reproducción social en la forma de la estabilización dinámica de la sociedad. En la sección que sigue intento mostrar con Rosa cómo se concretan los límites de la estabilización de la inestabilidad, y de qué manera esta última entronca con algunos de los principales desafíos y crisis planetarias de nuestra época. En especial, con la crisis de los cuidados, en la que no se dispone de suficientes medios económicos (en el caso de los peor situados) o recursos temporales (en el caso de los mejor situados) para asegurar la reproducción material; con la crisis ecológica, directamente dependiente de las exigencias crecientes, desbocadas y ciegas de

la producción capitalista, que dificultan la regeneración y sustentabilidad ambiental; y con la crisis laboral, producto de la automatización de procesos productivos fundamentales que atemoriza a quienes creen –o advierten, con buenas razones– estar siempre por detrás de las últimas innovaciones técnicas y capacidades temporariamente requeridas por los empleadores.

2.2. DESCOORDINACIÓN, DESINCRONIZACIÓN Y TIEMPO LIBRE

De acuerdo con Rosa (2016a, Cap. 11), la aceleración social traería aparejada una “ruptura de la sincronización” concerniente a la imposibilidad de armonizar las distintas actividades, prácticas o procesos sociales en conformidad con patrones de velocidad estables, previsibles y duraderos en el tiempo. Diversos ámbitos de interacción, estratos y niveles de la vida social, desde la familia hasta la economía, el derecho o la política institucional, se encontrarían amenazados con respecto a su propio funcionamiento, ya que el programa estructural y cultural de la modernidad impulsaría y predispondría a no respetar las diferentes temporalidades requeridas –para su correcto funcionamiento– por cada una de estas esferas de participación cotidiana. Incluso no sería capaz de ofrecer un marco temporal definido que permita capturar la normatividad interna y discriminar entre las exigencias legítimas de uno u otro ámbito. Así, mientras las dificultades para encontrar el tiempo necesario para iniciar y sostener una relación amorosa y para volver compartidas las aspiraciones en el largo plazo puede conducir directamente a situaciones de autorreificación (Honneth, 2007) o desencuentro radical de las aspiraciones y las expectativas,¹⁵⁶ la conciliación de la vida familiar y la vida profesional (*work-life balance*) constituye un tópico asentado desde hace no menos de dos décadas en las ciencias sociales y en el diseño de políticas públicas (Bude, 2017, pp. 90-94), al punto de contar con variados testimonios estéticos que dan cuenta de su extensión cotidiana.¹⁵⁷ Además, y como signo del capitalismo posindustrial, o del propio agotamiento del nexo trabajo-salario (Chicchi, Leonardi y Lucarelli, 2019), la problemática continuidad entre vida privada y trabajo asalariado se revela fundamental al constatar las demandas contemporáneas de ampliación del tiempo libre y la correspondiente preocupación normativa

¹⁵⁶ En *Why Can't You Wait*, The Chainsmokers parecen dar cuenta de esto mismo: “Why can't you wait? This isn't temporary / Wait, I need you more than you think / Wait, I'm only asking you to stay”.

¹⁵⁷ Por ejemplo, en *Un autre monde* (2021), escrita por Olivier Gorce y Stéphane Brizé y dirigida por este último, se testimonian en el personaje de Philippe Lemesle (Vincent Lindon) las contrariedades y el sufrimiento de quien padece simultáneas turbulencias en su vida personal y en su empleo. A pesar de todas sus ventajas a cuestas, y de su muy buena posición profesional como alto directivo de un grupo industrial trasnacional, Philippe no logra conciliar los distintos ámbitos de participación cotidiana. Por el contrario, indiferente ante un divorcio en curso, extrañado frente a la excentricidad de su hijo adolescente y asediado por tener que llevar adelante un plan de despidos que considera injusto, Philippe no puede más que sucumbir ante todas las exigencias, las expectativas y los imprevistos que le sobrevienen a partir del modesto afán de salvaguardar lo conseguido.

por el incremento del tiempo personal disponible semanalmente, habitualmente involucrada con la reducción drástica de la jornada laboral a nivel global que permanece estancada por lo menos desde 1919.¹⁵⁸ Finalmente, la relativamente libre adopción de identidades acondicionadas a la precariedad y flexibilidad laboral dificultaría la persecución de objetivos vitales profundos, el compromiso con las valoraciones fuertes o el desarrollo de capacidades que exigen la sistematicidad y el largo plazo como su único ritmo y duración posible (Jaeggi, 2017; Rosa, 2013, Cap. 10; Sennett, 2000). La propia vertiginosidad con la que ocurre la aceleración del cambio social, y la problemática continuidad intergeneracional, representan, para Rosa, fuerzas propulsoras fundamentales en lo que respecta a la adopción de identidades sociales situacionales o radicalmente contingentes. Y hasta de aversión por parte de las nuevas generaciones a abandonar definitivamente el mundo de la vida para ingresar en la temporalidad del mundo (Blumenberg, 2007, esp. p. 89) ante lo incierto de todo aquello que puede haber esperado por parte de las relaciones amorosas y personales, la organización del trabajo y la cultura política democrática (Bude, 2017).¹⁵⁹

Algo similar podría afirmarse que ocurre con el quehacer de muchos de los profesionales mejor situados en el espacio social: los juristas que aplican el derecho civil y penal se ven forzados a agudizar su capacidad expeditiva ante la cantidad creciente de expedientes que solventar, juicios que resolver y nuevas reglamentaciones y procedimientos a los que adaptarse.¹⁶⁰ Y los clínicos, sin poder atender el sufrimiento psíquico en toda su magnitud, deben diagnosticar a sus pacientes con la mayor eficiencia posible y prescribir los psicotrópicos de turno (Roudinesco, 2000); pues un retraso temporal podría suponer un delicado problema organizacional para el resto de la agenda.¹⁶¹ Enseñantes y educadores,

¹⁵⁸ Las motivaciones personales que conducen a la elección de trabajos de media jornada o a la reducción drástica del tiempo semanal dedicado al empleo varían, pero casi todas ellas basan su justificación en alguna concepción de la autonomía personal, bien sea para dar a entender las degradantes condiciones que impone la vida laboral, bien sea para indicar aquellas actividades que atañen a la propia autorrealización y que no pueden ser llevadas a cabo dada la extenuación sufrida como consecuencia del tiempo de trabajo (Balderson et al., 2020).

¹⁵⁹ Hace más de tres décadas, Tom Waits –y más tarde los Ramones– daba cuenta de la razonable tentación infantilista de los jóvenes norteamericanos surgida frente a la imposibilidad de asir por completo el futuro: “How do you move in a world of fog that's / always changing things / makes wish that I could be a dog. // When I see the price that you pay / I don't want to grow up / I don't ever want to be that way / I don't want to grow up. // Seems that folks turn into things / that they never want / the only thing to live for is today”.

¹⁶⁰ Admitir esto constituye una diferencia crucial con la perspectiva habermasiana, pues los problemas de desincronización comprometen la efectividad de la moral incluso allí donde Habermas (2005, esp. p. 175) veía la posibilidad de resolución de los problemas de integración social, como es el caso del derecho *qua* ámbito de mediación entre el sistema y el mundo de la vida.

¹⁶¹ Este mismo ejemplo se testimonia en *Médecin de nuit* (2020), escrita por Agnès Feuvre y Élie Wajeman y dirigida por este último. El *film* sigue durante una jornada entera los pasos de Mickaël (Vincent Macaigne), un médico nocturno que recorre la ciudad en su automóvil mientras atiende los llamados imprevistos o las emergencias que puedan surgir durante la madrugada. Mickaël procura resolver tanto la imposibilidad de conciliar su empleo con los compromisos de cuidado y ayuda mutua asumidos con su familia como las exigencias del

mientras tanto, han de lidiar con labores que pueden llegar a apartarlos de su idoneidad, al tiempo que se vuelven responsables de aulas cada vez más numerosas, de la evaluación casi inmediata de un sinnúmero de tareas diacrónicas y sincrónicas y de rendir cuentas periódicamente ante sus superiores acerca de su desempeño (Jaeggi, 2017).¹⁶² Tampoco es de extrañar que los parlamentarios no logren llevar a cabo su quehacer más que al precio de ahorrarse muchas de las deliberaciones constitutivas de la actividad legislativa debido a la cantidad de tareas, comisiones y reuniones de las que deben participar, temáticas especializadas que abordar y juicios que proferir en instancias institucionalmente cruciales para la toma de decisiones y el diseño de políticas públicas (Rosa, 2013, Cap. 11). Incluso cuando pueda acudir a organizaciones de expertos en ciertas áreas fundamentales del desarrollo social para mitigarlo, esto no sería sino al precio de perpetuar la desincronización creciente entre las decisiones políticas y la voluntad democrática, debido a la celeridad exigida por esta última y la lentitud con la que necesariamente han de procesarse algunas deliberaciones (Rosa, 2023b, esp. pp. 143-144). Las familias más acomodadas, como ha sido mencionado, también padecen la hiper-planificación de las actividades curriculares y extracurriculares, en el marco de una crianza intensiva altamente instrumentalizada que debe preocuparse ante todo por el cultivo del “capital humano” de las generaciones más jóvenes (Hester y Srnicek, 2024, esp. 108-111). Esta serie de ejemplos de actualidad, desde la visión de Rosa, permite explicar la interminable y peligrosa ramificación de la responsabilidad en las resoluciones adoptadas por parte de las organizaciones a día de hoy. Cuando no la directa derivación de la tarea desde altos cargos ejecutivos, mandatarios o parlamentarios a asesores, becarios y pasantes que, sobre todo en el sector privado, se hacen cargo de los aspectos cruciales que aseguran su correcto funcionamiento (Graeber, 2018).

Ante esta reconocida dificultad contemporánea de coordinar pragmáticamente actividades, quehaceres o tareas, y hasta de armonizar –junto y frente a los demás– todos los componentes que integran el propio plan de vida tras la progresiva desaparición de la

mismo quehacer laboral, que solo es capaz de sobrellevar a través del consumo desmedido de energizantes, la conducción a alta velocidad y la actitud parcialmente expeditiva en los hogares de los pacientes a los que atiende. Lo único que es capaz de integrar son las actividades que caben en la misma fugacidad que sus intervalos de descanso: encuentros fortuitos con adictos a los opioides, con colegas igualmente desasosegados o con Sofia (Sara Giraudeau), la novia de su primo, la única que le permite proyectar un deseo de novedad permanentemente trunco.¹⁶² Estos últimos dos ejemplos, junto a otros que atañen a las actividades profesionales liberales, son empleados por Rosa (2016a, pp. 160-161) para indicar la alienación “con respecto a las propias acciones”, lo cual demuestra la complementariedad –y hasta la indistinción analítica– entre el modo de crítica funcionalista y el propiamente normativo –la crítica ética, para el caso–. Esto también es advertido por Jaeggi (2016, esp. pp. 50-51) en su sistematización tripartita de las estrategias de crítica del capitalismo históricamente representadas en las distintas generaciones de la Escuela de Frankfurt.

periodicidad rítmica de la vida cotidiana bajo la diferenciación funcional (Illouz, 2009; 2020; Southerton, 2020, Caps. 5 y 6), las perspectivas igualitarias han tomado como objeto de reflexión la escasez objetiva o socialmente general de tiempo libre (Hester y Srnicek, 2024). Y a partir de ella han justificado normativamente la distribución y redistribución de recursos que permitan tomar distancia de las principales exigencias instrumentales dispuestas en las esferas de la producción y el consumo (Frayne, 2015; Rose, 2016; Weeks, 2011).¹⁶³ Cuando no de las tareas de cuidado, que solo los bien situados pueden relegar en otros/as que, a su vez, deben resolver los inconvenientes de su propia disfuncional intimidad sin apoyos extrafamiliares. Incluso cuando, como se verá en lo que resta de este capítulo, las propuestas amparadas en criterios de justicia distributiva no consigan solventar exhaustivamente las principales crisis que hacen a la condición planetaria –de cuidados y ecológica, especialmente–, no debe ignorarse que tanto las reformas institucionales radicales cuanto la intervención en el modo de distribución permiten eludir el pesimismo moral y político que usualmente conllevan los enfoques estructurales (Arboleda, 2021; McNally, 2004, esp. pp. 204-207).¹⁶⁴

De acuerdo con Rosa (2016a, esp. p. 46), quienes no consiguen mantener el ritmo de las nuevas capacidades personales disponibles para su desarrollo, los flamantes objetos técnicos o *gadgets* que es preciso actualizar y optimizar para esquivar su obsolescencia programada –y que han de dominarse con mano experta–¹⁶⁵ y hasta comprender los pasos a seguir para resolver exitosamente un proceso administrativo, tampoco tardan en verse como un obstáculo para la administración. Tal y como se refleja en el sistema previsional y en el sistema sanitario de la gran mayoría de países occidentales, ya sea centrales o periféricos: enfermos crónicos, desempleados, discapacitados y adultos mayores aparecen, ante los

¹⁶³ La categoría de “tiempo-recurso”, en conformidad con la clasificación dispuesta por Cristiano (2018), sirve, por ejemplo, a la arquitectura de la teoría de la justicia rawlsiana, en donde el tiempo libre –entendido como cantidad objetiva de recursos temporales a libre disposición– se concibe como requisito básico de cualquier concepción comprensiva e idea del bien (Rawls, 1995, pp. 372-373).

¹⁶⁴ De consentir plenamente con el maximalismo unidimensional, el sofocamiento político y el pesimismo moral que conllevan las críticas del valor no quedaría más que aguardar por la propia autodestrucción sistémica del capitalismo global (al menos hasta los momentos extremos de crisis epocal), aun cuando existan incontables praxis que, al no abandonar o reemplazar la acción política a gran escala, bien podrían contribuir con la tarea de la emancipación social y la liberación humana (Arboleda, 2021; Maiso y Maura, 2014; McNally, 2004). Estas últimas son, precisamente, las que la teoría de la resonancia de Rosa busca identificar y reconstruir en sus investigaciones más ambiciosas, pero igualmente fundamentales para determinar –aun de cumplirse las profecías tecnoutópicas emparentadas con las críticas del valor– los parámetros que toda vida buena debería reunir dentro de las sociedades poscapitalistas o de posrecimiento.

¹⁶⁵ La constante introducción de alteraciones bursátiles, novedades técnicas o innovaciones organizativas que caracteriza a las sociedades tardomodernas se añade a las actualizaciones que requieren para perpetuar su funcionamiento la mayoría de los dispositivos digitales. De no actualizarlos, estos últimos han de quedar inutilizables, al impedir emplear muchas de sus funciones y volver obsoleto un dispositivo que físicamente se mantiene inmutable pero que funcionalmente resulta estéril; por lo que, aun inmotivado, el consumidor se ve obligado a adquirir un nuevo producto (Blumenfeld, 2022; Concheiro, 2016, pp. 34-42; Torres, 2022, p. 99).

requerimientos expansivos e innovadores capitalistas, como elementos pasivos que perturban la fluidez de la reproducción social (Davies, 2015; Hester y Srnicek, 2024).

El dinamismo económico, técnico y sociocultural constitutivo de la modernidad, como he mencionado antes, parece socavar compulsivamente sus propias condiciones de posibilidad al convivir permanentemente con los estados periódicos de crisis –connaturales a su propio devenir y no meramente excepcionales–, bien sea que se trate de crisis económicas, ambientales, financieras, democráticas o psicosociales (Meiksins Wood, 2002, pp. 139-140; Rosa, 2023a, Cap. 3; Rosa, Dörre y Lessenich, 2016, p. 3). Cuando no de una única crisis convergente capaz de resumir el principal elemento de análisis en el que abrevan los inconvenientes contemporáneos respecto de la reproducción material, a saber, la escasez actual o futura de naturalezas humanas o extrahumanas de las cuales extraer plusvalor gratuitamente o a un costo extremadamente bajo (Illouz, 2020; Moore, 2020; Pérez Orozco, 2019).¹⁶⁶ Los problemas relativos a la estabilidad biosférica del planeta que, al menos desde el umbral o punto de inflexión que ha supuesto la segunda posguerra, impone la finitud de los procesos ambientales –como la extracción de materias primas y el uso de fuentes de energía convencionales o no renovables– constituyen indicadores sólidos –y largamente advertidos en las últimas décadas– de la imposibilidad objetiva de sostener en el largo plazo la estabilización dinámica (Martín, 2023a, Cap. 3).¹⁶⁷ Por implicación, de la imposibilidad de mantener el crecimiento económico sin término, las tasas de innovación organizativa y tecnológica o los niveles actuales –eventualmente caducables y provisorios– de productividad laboral que desde el siglo XVI han contribuido, junto a la apropiación de naturalezas históricas no capitalizadas,

¹⁶⁶ La crisis ecológica emparentada con la obsolescencia de la organización productiva posfordista, la crisis de los cuidados en la que se refleja la división sexual del trabajo hoy en día insostenible entre producción y reproducción cotidiana e intergeneracional de la vida humana –por cuanto ha desprestigiado, históricamente, a las actividades que no pueden subsumirse a la obtención de beneficio– y la crisis laboral que acompaña a la automatización de procesos productivos fundamentales, posiblemente sean los objetos de crítica más auspiciosos para desbaratar la eminentemente disfuncional estabilización de la inestabilidad en las décadas venideras. Srnicek y Williams (2015), en este sentido, ensayan una ambiciosa propuesta política tecnoutópica que contempla algunas de las principales contradicciones del capitalismo contemporáneo, con especial énfasis en las estrategias adoptables frente a la automatización derivadas de la tesis del determinismo tecnológico. Con todo, valdría la pena considerar si acaso los aceleracionistas no incurrir en el mismo error que Marx le atribuyera a Proudhon y a sus seguidores a mediados del siglo XIX, a saber, preocuparse por “mantener la producción capitalista, identificada solo con la técnica, y no cambiar más que la distribución y la circulación” (Jappe, 2016, p. 90).

¹⁶⁷ La incesante optimización de la producción agropecuaria de capital intensivo, y el cambio agroecológico de las últimas décadas en general, ilustra con precisión las exigencias de crecimiento, aceleración e innovación que requiere la estabilización dinámica. Basta pensar en ejemplos tales como la persistente reducción del tiempo de vida de los animales de carnicería y de la maduración de los vegetales, el descenso del tiempo mínimo entre el parto y la fecundación de los animales de cría o la selección específica de árboles de rápido crecimiento para así aprovechar la ventaja del carbono atmosférico, entre muchos otros (Tanuro, 2016); en definitiva, se trata de la tendencia a reducir a cero el “tiempo de rotación socialmente necesario” y a imponer una particular disciplina temporal sobre la naturaleza que la subsume de manera real (Mau, 2023, Cap. 11; Moore, 2020, esp. Cap. 6).

al mantenimiento de la tasa de beneficio (Moore, 2020). En última instancia, esta ampliación de la teoría del valor, y la consecuente actualización de la crítica de la economía política, trataría de examinar, en los términos de Marx, “no sólo *cómo el capital produce*, sino también *cómo se produce el capital*” (2010, p. 214).

Finalmente, la escisión históricamente específica entre el tiempo de trabajo y el tiempo libre aparece como altamente significativa de los inconvenientes de la estabilización dinámica de la sociedad. La consolidación y generalización del trabajo asalariado y productivo, o de la propia profesión o vocación (*Beruf*), cuya etimología compartida Weber (2013) célebremente ha colocado de relieve, como he mencionado, sitúa la pertinencia de asuntos típicamente modernos en lo que respecta a la organización temporal. Por cuanto la rutina diaria puede y debe compartimentarse en diferentes momentos y compartirse con la agenda de los demás, y los riesgos de que esta coordinación (de los actores) y sincronización (de las actividades) no sea exitosa es considerablemente elevada dada la cantidad de ámbitos, contextos o esferas en las que se elige y/o se debe participar.¹⁶⁸ Es evidente que para la mayoría buena parte de las horas diarias, semanales y mensuales se dedican actualmente a la jornada laboral, bien sea al realizar tareas que atañen específicamente a la producción, bien sea al optimizar las capacidades personales para conseguir o preservar un empleo, al trasladarse hacia el lugar de trabajo o incluso al reproducir la propia vida; si es que actualmente estas dos clases de actividades pueden efectivamente distinguirse (Bude, 2017).¹⁶⁹ Justificar la necesidad de contar con más tiempo libre y dedicar menos tiempo a las necesidades productivas y reproductivas podría ser tomada como un camino legítimo frente a los inconvenientes en cuestión.¹⁷⁰ Pues esta medida de intervención distributiva y redistributiva resume las

¹⁶⁸ Respecto de los efectos anhedónicos en el deseo sexual que la organización del trabajo contemporánea, la incertidumbre de las relaciones sociales e íntimas y los imperativos crecientes de desempeño personal han consolidado desde el siglo XX, *cfr.* Illouz (2020, esp. pp. 280-282) y Marcuse (2003, pp. 186-187).

¹⁶⁹ El quehacer diario del deportista de alto rendimiento o competidor profesional, por ejemplo, no se aleja de esta realidad incremental, por cuanto el propio concepto de “entrenamiento” implica analíticamente la sobrecarga progresiva del esfuerzo. Así como también ejemplifica la borrosa delimitación contemporánea entre el tiempo de la reproducción material y el tiempo de trabajo, a partir de lo cual se instrumentaliza el ámbito del cuidado en vista de una jornada laboral omnipresente que ya no puede distinguirse como instancia coercitiva –a la que enjuiciar pública o políticamente– sino que se asume como extensión natural de la identidad personal y vuelve indisociable el rendimiento del goce/sufrimiento individual (Dardot y Laval, 2013, pp. 358 y ss.). Quien persigue la carrera deportiva, de hecho, debe omitir el antagonismo vida-trabajo para apuntalar su rendimiento, que no solo requiere de vigorosos entrenamientos diarios sino de una vigilancia permanente sobre el descanso, la dieta y la suplementación. Respecto de las relaciones amorosas como un “trabajo”, en línea con el discurso terapéutico posmoderno, *cfr.* Illouz (2009, esp. Caps. 6 y 8).

¹⁷⁰ De acuerdo con Chicchi, Leonardi y Lucarelli, dentro de los sistemas de producción posfordistas típicamente contemporáneos la explotación (y el modo predominante de extraer plusvalor que de ahí se sigue) ya no se determina a través de “la generalización de expectativas normativas (por utilizar la eficaz terminología luhmaniana), sino por la difusión generalizada de una *conducta solícita*, basada en el carácter obligatorio de las expectativas cognitivas, mucho más amplias y menos vinculantes que las normativas, capaces de absorber y

principales intuiciones políticas igualitarias frente a la escasez objetiva de recursos temporales padecida por la gran mayoría; al menos para quienes todavía no han resultado del todo superfluos o marginados de la actividad económica. Como se verá, advertir los alcances y las limitaciones del espíritu general que subyace a este tipo de medidas político-normativas servirá tanto para justificar el quehacer de la filosofía social como para establecer la importancia que la tradición fenomenológica reviste para el examen crítico de la experiencia en la modernidad.

2.2.1. Política del tiempo libre y sociedades democráticas

El propósito que persiguen propuestas político-distributivas contemporáneas, como por ejemplo la de Julie Rose en *Free Time*, es justificar la importancia de brindar el tiempo necesario a todos los ciudadanos para llevar adelante sus planes vitales de manera autónoma. Inspirada en la teoría de la justicia rawlsiana, y en la centralidad teórica y normativa que allí se le atribuye a la libertad individual y a la autonomía –moral, personal y política–, Rose conviene en la necesidad de buscar justificaciones normativas igualitaristas capaces de ofrecer razones, eventualmente publicitadas o discutidas políticamente, sobre las ventajas de que todos los individuos cuenten con un *mínimum* de garantía de existencia social traducible en cierta cantidad de horas semanales a libre disposición. Cualquiera sea la concepción del bien en cuestión, asevera Rose (2016, esp. Cap. 3), se requerirá de ciertos bienes y recursos, entendidos como contexto de justicia determinado por las condiciones justas de trasfondo (*just background conditions*) rawlsianas, usualmente ignoradas por la mayoría de las teorías de la justicia liberales, para hacerse efectiva o realizarse. Bajo un estricto procedimentalismo liberal, argumenta que el tiempo libre (*free time*), concebido como un bien primario o un recurso capaz de convertirse en objeto específico de distribución, es tanto una condición de posibilidad de cualquier concepción comprensiva e idea del bien cuanto un requisito personal fundamental para el ejercicio de las libertades formales y las oportunidades.

En cierto sentido, esta propuesta redistributiva resume intuiciones políticas igualitarias compartidas por la mayoría de quienes integran las sociedades complejas contemporáneas. Ante la escasez objetiva de recursos temporales, frecuentemente aducida por los actores sociales mejor y peor situados (Briales, 2016; Robinson y Godbey, 1997, pp. 229 y ss.; 2005, pp. 417-422), y especialmente problemática para quienes contribuyen más asiduamente con la reproducción material en general, y con las tareas domésticas en particular, como es el caso de

vehicular en las cadenas del valor no solo las actitudes típicamente productivas de la subjetividad (normalizada como fuerza de trabajo) sino también las reproductivas (deseo, disponibilidad para los cuidados, creatividad, etc.), fruto del imaginario y de la transformación del consumidor en productor (saberes cooperativos y por lo general una fuerza valor que no tiene por qué realizarse necesariamente en forma de fuerza de trabajo)” (2019, p. 72).

las mujeres (Illouz, 2009, pp. 356-357; Rose, 2016, esp. Cap. 6; Southerton, 2020, pp. 54-61; Weeks, 2011), es preciso considerar la esfera del tiempo libre en el marco de “la búsqueda de la autonomía temporal y en el reconocimiento, redistribución y reducción del trabajo reproductivo” (Hester y Srnicek, 2024, p. 69). Un tiempo libre que, por definición, debería marginarse de la satisfacción de necesidades básicas –físicas, domésticas y financieras– y permitir ejercer autónomamente el estatuto de ciudadanía, las capacidades personales y, más en general, garantizar la condición de libres e iguales que da lugar al núcleo normativo de las sociedades democráticas.

Las exigencias político-normativas relativas al tiempo libre, resumidas en la célebre consigna obrera –que cobró fuerza a partir de la modernización occidental de fines del siglo XVIII– de que toda jornada laboral debería dividirse de forma tripartita en ocho horas para trabajar, ocho horas para descansar y ocho horas para lo que queramos, hoy en día han conseguido su reconocimiento formal internacional –aun con diferencias y limitaciones en cuanto a su aplicación y regulación– como parte integral de los derechos sociales. Pero también se han configurado como demandas constitutivas de un programa típicamente igualitario que, además de buscar publicitar la reproducción material y tematizar las desigualdades temporales en lo que hace al tiempo discrecional, carga contra quienes no aceptan que “[l]a pobreza no se define en la relación de la pereza con el trabajo sino en la imposible elección de su fatiga” (Rancière, 2010, p. 43). Es decir, una plataforma político-normativa que no admite el prejuicio fundante del productivismo implicado en cualquiera de los modos perfeccionistas –aun liberales– en los que se presenta la ética del trabajo, bien sea a lo largo de la historia política occidental, bien sea en la actualidad (Frayne, 2015; Henning, 2017; Weeks, 2011).¹⁷¹

El tiempo libre –entendido también como ocio (*leisure*)– constituye “un prerrequisito para cualquier concepción relevante de la libertad” (Hester y Srnicek, 2024, p. 10). En él pueden satisfacerse las necesidades no necesariamente financieras, sino también físicas y domésticas, que resultan intransferibles e insustituibles mediante la posesión de mayores cantidades de dinero, ya sea que este se traduzca en ingresos o en patrimonio (Rose 2016, Cap. 4). Como he mencionado antes al respecto de las indicaciones señeras de Marx, las necesidades básicas parecen constituir barreras de indisponibilidad que colocan a los animales humanos frente a la constatación de su propio estatuto de seres condicionados, finitos y vulnerables.

¹⁷¹ Ya había dejado establecido el agencialismo de Von Mises que quienes “abordan con jovial impulso la diaria tarea y saben superar desenfadadamente la fatiga del trabajo, respiran optimismo, sienten simpatía por los demás y ven reforzada su energía y capacidad vital. El fastidio laboral, en cambio, produce personalidades morosas y neuróticas. Una comunidad en la que prevalezca tal tipo de sentimiento será siempre un conjunto de seres descontentos, enojados y porfiadores” (1986, p. 863).

Tanto como a la responsabilidad que exige satisfacer las necesidades de aquellos que no pueden hacerlo por sí mismos y a la exigencia distributiva con respecto al tiempo libre que permitiría evitar las consecuencias derivadas de relaciones arbitrarias e ilegítimas de poder y dominación (Hester y Srnicek, 2024, esp. Cap. 6). Así lo demuestra, por ejemplo, el trabajo doméstico remunerado dentro de la economía global capitalista, cuyo servicio resulta cuando menos parcial o potencialmente injusto, pues la forzosa instrumentalización en la que abrevan las cadenas de cuidados globales (*global care chains*) socava directamente la posibilidad de que los ciudadanos se traten como libres e iguales, o que siquiera respeten las formalidades que exige la igualdad civil (Rose, 2016, p. 86). Aun cuando aparezca como consecuencia directa de la crisis de los cuidados, requerir de los servicios domésticos de alguien más siempre implica contravenir las propias oportunidades de satisfacción de necesidades básicas, bien sean las estrictamente personales, bien sean las de sus congéneres. Estas necesidades insatisfechas, a su vez, no podrán ser derivadas en otra persona dada la habitual escasez de medios económicos de quienes deben desempeñarse en empleos que, por norma general, brindan poca gratificación subjetiva (Rose, 2016, pp. 8-14).

Asimismo, la propuesta dilucidada por Rose (2016, esp. Cap. 5), y las medidas que de allí resulta posible derivar en su aplicación y regulación jurídico-política,¹⁷² parece ser parcialmente consistente con los requisitos dispuestos en la concepción republicana de la libertad, entendida como no dominación, o incluso con la libertad social. Este tipo de concepciones filosóficamente sustantivas acerca de la libertad exige contar con recursos temporales frente a la dominación aquejada en el trabajo o ante la imposibilidad de escapar del círculo de la autoconservación y del par producción-consumo en el que se resumen la gran mayoría de existencias individuales sometidas a las relaciones sociales capitalistas. Por ejemplo, en el afán de compartir la vida familiar, dedicarse al desarrollo de actividades libres no remuneradas y/o no necesariamente orientadas a un fin concreto o contribuir a la generalización democrática de la participación política y a la distribución del poder político existente de manera estrictamente equitativa (Rosa, 2023b). El propio Weber consiguió señalar que la liberación de las incertidumbres y las urgencias frente a las necesidades constituía una

¹⁷² De acuerdo con Rose (2016, pp. 98 y ss.), las tres principales medidas institucionales concretas que podrían implementarse para que la ciudadanía cuente con mayores cantidades de tiempo libre serían las siguientes: (i) garantizar una vasta cantidad de tiempo libre individual, cercana a las ochenta horas semanales, que se aseguraría mediante una renta básica universal o incondicionada; (ii) aumentar, mediante legislaciones laborales socialmente protectoras, la discreción y el poder de negociación del trabajador en lo atinente a la flexibilidad de su jornada laboral, aun cuando esto suponga contravenir los niveles de productividad laboral y la incertidumbre que sirve al empleador; y (iii) establecer un período común semanal de tiempo libre (a modo de variante secular de las tradicionales restricciones dominicales en Norteamérica), de manera de lograr una universalización más que una individualización del tiempo libre.

de las principales razones por las cuales la actividad político-institucional, entendida como “la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados” (1979, p. 84), debía de ser remunerada. Algo que, desde luego, y a pesar de que ni el capitalista ni el obrero podían ser económicamente libres dadas las exigencias periódicas de sus labores (Weber, 1979, pp. 96-97), principalmente salvaguardaba la oportunidad del segundo frente al primero, pues este último con seguridad podría escoger si dedicarse a la tarea productiva o cesar de invertir en la maximización de sus utilidades. Frente a visiones elitistas de lo político, como la que sostiene por ejemplo el neoliberalismo (Dardot y Laval, 2013, pp. 93-97), las consideraciones iniciales de Weber permiten encauzar la profunda relación, históricamente constatable, y defendida recientemente por el propio Rosa (2023b), entre el reclamo igualitarista del tiempo libre y la tradición del republicanismo democrático. Algo que a menudo se sustenta en una comprensión pluralista de la democracia, en una preocupación por las condiciones fiduciarias de la libertad y en una concepción robusta –aun perfeccionista, dada su ponderación de la participación política– del ejercicio de la ciudadanía dentro de las sociedades contemporáneas.

Como puede observarse, el tópico del tiempo libre al que he aludido en esta sección, y la problemática ausencia de recursos temporales ajenos a la satisfacción de necesidades básicas, ya sean propias o ajenas, o mediante el trabajo remunerado o las tareas de cuidados, coloca de relieve una serie de elementos analíticos y normativos que permiten considerar la fructífera coalición entre el liberalismo igualitario y el republicanismo democrático. Aun cuando el primero asuma un compromiso irrestricto con los principios de anti-paternalismo, no-perfeccionismo y neutralidad (Rose, 2016, pp. 27-28) que no necesariamente son replicados por el segundo. Este último, como es sabido, aboga por una concepción sustantiva de la libertad, entendida como ausencia de dominación ante interferencias arbitrarias, que permita a los ciudadanos destinar tiempo a la participación política y a la incursión activa en la discusión pública; algo que necesariamente presupone condiciones justas de fondo que sirvan para solventar las frecuentes dificultades de coordinación y sincronización en las sociedades contemporáneas. Bien sea en lo tocante a las demandas ciudadanas que colidan con la temporalidad de la actividad legislativa (Rosa, 2013, pp. 251-255), bien sea al respecto de la formación de una voluntad democrática deliberativa expresada en la búsqueda conjunta de los mejores argumentos (Rosa, 2016a, pp. 92-96), la permanencia o el correcto funcionamiento de las instituciones sociales básicas exige una amplia redistribución de recursos temporales que al día de hoy no están garantizados, al menos bajo criterios robustos de participación equitativa y parámetros específicos con los que juzgar las virtudes ciudadanas (Arboleda, 2021).

El pensamiento republicano habilita, principalmente, a detenerse en un aspecto compartido con las dificultades en la aplicación de la justicia a las que me he referido en lo anterior, a saber, la importancia del uso de los bienes y los recursos a exclusiva disposición. Más allá de la determinación de los criterios de distribución y redistribución –cruciales debido a que la libertad política puede verse horadada ante la influencia altamente asimétrica en el espacio público de razones– al republicanismo democrático también le interesa la efectiva realización de la libertad mediante el aseguramiento de ciertos recursos privadamente poseídos, pero públicamente compartidos en la forma de actividades que contribuyen al bien común, como puede ser la participación política, el disfrute familiar o la propia reproducción intergeneracional de la vida (Rose, 2016, Cap. 5). Modos de robustecer la solidaridad social y asegurar la pervivencia de la comunidad política a la que forzosamente se pertenece, pero que necesariamente han de requerir, cuando no la copresencia bajo la forma de una asociación espacial, al menos la simultaneidad temporal durante intervalos sostenidos en el largo plazo (Southerton, 2020, Cap. 3). De ahí, precisamente, que en *Time for Life* Robinson y Godbey (1997) se refieran a la declinación del “capital social” como tal, en la medida en que durante la segunda mitad del siglo XX las actividades compartidas han cedido su lugar de manera constante al consumo privado de entretenimientos individuales o incluso a actividades cuyo desarrollo puede llevarse a cabo sin que se requiera copresencia o “periodicidad transindividual” alguna (Robinson y Martin, 2009; Simmel, 2013, esp. pp. 579-581).

Sin embargo, si algo caracteriza a las dinámicas sociales anónimas, cualesquiera sean sus particularidades fenoménicas, y sea cual sea su localización geográfica, es que las vías político-normativas de resolución por norma general no son exhaustivas, satisfactorias o siquiera sostenibles en el largo plazo.¹⁷³ Basta ver que los prerequisites de un republicanismo democrático están lejos de garantizarse en las sociedades contemporáneas; así al menos lo demuestra la erosión de la esfera pública a partir de la dispersión de prácticas y tradiciones culturales en la forma de nichos y entornos vitales completamente segregados e incommunicados entre sí (Rosa, 2023b, pp. 147-150). De igual manera, cabría pensar si con más tiempo libre a disposición personal necesariamente se conseguiría un mayor bienestar general, una segregación efectiva de las exigencias instrumentales indiferenciadas o de los imperativos de

¹⁷³ Por ejemplo, debe considerarse no solo la ausencia de cantidad de tiempo necesario para consumir lo ostentado, sino también los problemas cotidianos de coordinación y sincronización que limitan la utilidad o el acto concreto del consumo. Pues, en lo que hace a sus condiciones de posibilidad, este último siempre presupone requerimientos temporales relativos al momento de su realización, a la compañía adecuada, a la frecuencia convencional y al ritmo o *tempo* que exige (Southerton, 2020, esp. p. 20).

valorización y desempeño,¹⁷⁴ y no, por el contrario, una extensión de la concepción abstracta del tiempo social que lo resume en unidades temporales continuas, lineales y uniformes,¹⁷⁵ igualmente conmensurables e intercambiables entre sí. Ya decía Thompson en 1967 que

[s]i conservamos una valoración puritana del tiempo, una valoración de mercancía, entonces se convierte en cuestión de cómo hacer ese tiempo *útil* o como explotarlo para las industrias del ocio. Pero si la idea de finalidad en el uso del tiempo se hace menos compulsiva, los hombres tendrán que reaprender algunas de las artes de vivir perdidas con la revolución industrial: cómo llenar los intersticios de sus días con relaciones personales y sociales más ricas, más tranquilas; cómo romper otra vez con las barreras entre trabajo y vida (1995, p. 449).

Pero también cabe pensar si acaso los magros usos del tiempo libre en las sociedades contemporáneas vayan a ser trastocados en lo fundamental (Rosa, 2019, esp. pp. 248-249; Southerton, 2020, pp. 31-38). Tal y como supo advertir más recientemente Bourdieu:

salvo empeño especial, el “tiempo libre” difícilmente consigue sustraerse a la lógica de la inversión en las “cosas que hay que hacer”, la cual, aunque no llegue al anhelo explícito de “conseguir que las vacaciones sean un éxito”, según los preceptos de las revistas femeninas, prolonga la competencia por la acumulación de capital simbólico en diversas formas: bronceado, recuerdos que contar o enseñar, fotografías o películas, monumentos, museos, paisajes, lugares por visitar o por descubrir o, como se dice a veces, “hacer” en el sentido de recorrer –“Hemos hecho Grecia”– siguiendo las sugerencias imperativas de las guías turísticas (1999, p. 279).

Bajo una comprensión también aporética de la vertiginosidad existencial de quienes no se encuentran al borde de la exclusión social, Simmel se refería, todavía en 1900, a la “intranquilidad del rentista” (2013, p. 477) para dar cuenta de la incumplida promesa de libertad aun tras el aseguramiento la autoconservación. Fromm, por su parte, también reparaba en las paradójicas consecuencias de la constatada tendencia de la reducción de la jornada laboral a escala global, que ha tenido lugar desde mediados del siglo XIX, cuando en las sociedades más influyentes del Atlántico Norte se instauraron las primeras franjas temporales responsables de limitar el tiempo de trabajo productivo.

¹⁷⁴ La producción de valor a partir de la exhibición de los cuerpos y de la sexualidad, convertidos en activos económicos que es preciso actualizar y conservar periódicamente para acceder a posiciones sociales de privilegio, refleja tanto la extensión de patrones de actuación mercantiles o directamente reificantes en la esfera de la privacidad o intimidad –y la consecuente conflictividad inherente al mundo de la vida que, por ejemplo, Habermas desestima– (Honneth, 1995, pp. 84 y ss.; 2007) como la imposibilidad de observar en el tiempo libre, bajo las formas dominantes de interdependencia o lazo social, más que el reverso constitutivo y constituyente del tiempo de trabajo (Illouz, 2020, esp. Cap. 4; Southerton, 2020, Cap. 2).

¹⁷⁵ Según se desase del célebre estudio de Robinson y Godbey (1997) acerca de los usos del tiempo en la sociedad norteamericana, en especial entre la década de los sesenta y los noventa, la cantidad promedio de tiempo libre semanal ha aumentado considerablemente en conformidad con las transformaciones sociales y culturales sucedidas en las postrimerías del siglo XX, aun sin que la gran mayoría haya visto trastocadas sus percepciones de presión temporal (*time pressure*) ni, menos aún, se hayan consolidado a nivel general formas por completo novedosas o innovadoras de emplear el tiempo libre. Respecto de una interpretación alternativa de la percepción generalizada de presión temporal, *cfr.* Southerton (2020, Cap. 4).

Hemos reducido la jornada media de trabajo a la mitad, aproximadamente, de lo que era hace unos cien años. Hoy tenemos más tiempo libre del que ni siquiera se atrevieron a soñar nuestros abuelos. ¿Y qué ha sucedido? No sabemos cómo emplear el tiempo libre que hemos ganado, intentamos matarlo de cualquier modo y nos sentimos felices cuando ya ha terminado un día más (Fromm, 1964, p. 13).

Cobra sentido, así pues, pensar en la necesidad de forjar una organización temporal alternativa de la vida diaria, universalmente aplicable, capaz de problematizar la preponderancia del empleo asalariado en un contexto de crisis de las culturas basadas en el trabajo no reproductivo (Hester y Srnicek, 2024, Cap. 1). Es decir, de cuestionar la manera en que los actores se relacionan con la tarea productiva/reproductiva, los objetos técnicos y las oportunidades de ocio, que es la que redundando en los inconvenientes de micro-coordinación y sincronización cotidiana (Arboleda, 2021; Southerton, 2020), que complementen los esfuerzos político-normativos que, aunque importantes para justificar la distribución y redistribución de recursos temporales, son insuficientes al momento de mitigar las percepciones de presión o urgencia temporal.

En cuanto medida institucional, la propia reducción de la jornada laboral podría conducir a consecuencias indeseadas como pueden ser la promoción del rendimiento basado en indicadores de productividad y no de duración, el regreso generalizado al salario a destajo propio de la “forma natural” de organizar las relaciones de producción o la exclusiva contratación de aquellos que están dispuestos a trabajar más intensamente o durante más cantidad de tiempo diario, mensual o anual.¹⁷⁶ Dicha reducción también debería lidiar con la emergente conflictividad social, las estrategias de represalia capitalistas –fuga de capitales y huelgas de inversión, por ejemplo– y las demandas públicas en favor de la libertad individual o del anti-perfeccionismo. De hecho, la objeción más saliente contra la medida institucional tendiente a reducir la jornada laboral a escala local (con iniciativas de actualidad como la jornada laboral de treinta y dos horas semanales o de cuatro días laborables, por ejemplo), especialmente en América Latina, sería que resulta perjudicial por cuanto parece agudizar –y no así solventar– la crisis laboral contemporánea (Arboleda, 2021). A saber, la contracción de sectores productivos enteros, el desempleo tecnológico y el subempleo masivos, la

¹⁷⁶ Simmel pudo dar cuenta tempranamente de las ambigüedades normativas, a la vez coercitivas y emancipadoras, implicadas en la sucesión histórica entre subordinaciones personales y relaciones sociales crecientemente determinadas por los elementos objetivos y técnicos, paralela a la generalización moderna del salario por horas frente al salario a destajo de antaño: “[e]l sentimiento creciente de dignidad propia del trabajador contemporáneo está en conexión con el hecho de que ya no se siente subordinado como persona, sino que solamente cede una prestación determinada –y determinada, precisamente, en razón del equivalente en dinero– que deja tanto más libre a la personalidad como tal cuanto más objetiva, impersonal y técnica es, bien aquella prestación, bien el tipo de actividad que desarrolla” (2013, p. 393).

externalización de los costes biofísicos de la producción capitalista hacia los países periféricos y los nuevos modos de empobrecimiento en torno a los que se mancomuna, bajo relaciones de valor globales, la versión contemporánea del ejército industrial de reserva.¹⁷⁷

Es por eso que, desde esta visión, es preciso contar con medidas institucionales complementarias que consideren las dificultades cotidianas de coordinación y sincronización como problemas socialmente generales, y ofrezcan así un *mínimum* de garantía de existencia social, como podría suceder a partir de una renta básica incondicionada. Al igual que contribuir con la crítica de la utilización de indicadores macroeconómicos cuando menos poco exhaustivos para dar cuenta del bienestar real de las sociedades contemporáneas, o directamente justificar el decrecimiento (*degrowth*) económico nacional y la conveniencia de tender hacia las así denominadas “economías de poscrecimiento” (*post-growth economies*).¹⁷⁸ Ambas clases de medidas, de mayor alcance que las propuestas por el liberalismo igualitario de *Free Time*, yacen explícitamente integradas dentro del programa de investigación del mismo Rosa (2013, Cap. 4; 2019, esp. pp. 561 y ss.). Pese a que no dejen de ser problemáticas a la luz de la diferencia entre el valor y la riqueza a la que me he referido anteriormente, y sobre todo a una no menos inconveniente continuación, sintomáticamente moderna, de la indistinción funcional entre economía y política que también permanece incuestionada en el paradigma distributivo, a diferencia del pensamiento republicano. La desigual distribución de recursos temporales, así como la precariedad laboral reflejada tanto en la flexibilidad, imprevisibilidad y volubilidad de la organización del trabajo como en la atrofia, homogeneidad y uniformidad de las capacidades personales –privadas de aplicación y sentido fuera del mercado laboral–, son tan solo algunas de las situaciones que hoy en día parecen exigir ajustes importantes en los

¹⁷⁷ Medidas distributivas o institucionales de esta magnitud, aun en la diversidad en el alcance de cada una de ellas, y más allá de la importancia que supone la reducción inminente de la jornada laboral, parecen no tener lo suficientemente en cuenta uno de los mayores inconvenientes contemporáneos. A saber, la existencia de un conglomerado de personas cada vez más reducido que deben trabajar sin descanso para no perder su empleo, aun con todas sus presuntas ventajas consagradas a costas, y una masa ingente –en la mayoría de los casos personas racializadas, migrantes o ciudadanos de países periféricos– incapaz de ingresar en la espiral de la valorización y participar de la cooperación social, o siquiera de conseguir formar parte del consumo (Jaeggi, 2017; Mau, 2023, Cap. 13). Dicho de otro modo, “[l]a necesidad de crear plusvalía sigue existiendo estructuralmente en el capitalismo, pero hoy se expresa menos en la ‘explotación’ (sobre todo si esta ‘explotación’ se identifica con la ‘pobreza’, porque un obrero europeo, por grande que sea su sobretrabajo, es rico a escala mundial) que en el hecho de que una parte creciente de la humanidad sea expulsada del proceso de producción, y en consecuencia de todas las posibilidades de reproducción y de supervivencia” (Jappe, 2016, pp. 139-140). Esto recuerda a la emblemática afirmación de Robinson (2021, p. 41), quien, en su *Economic Philosophy* de 1962 llegó a aseverar que en el seno de la economía globalizada capitalista existe tan solo una cosa peor que ser explotado, y es no serlo en absoluto.

¹⁷⁸ De un modo similar a Schumpeter, Bell se preguntaba lo siguiente al respecto de la enigmática propuesta socioliberal del “estado estacionario” de Mill en *Principles of Political Economy*: “si no promueve el crecimiento económico, ¿cuál es la *raison d’être* del capitalismo?” (1978, p. 80).

diseños institucionales (Arboleda, 2021; Graeber, 2018; Jaeggi, 2017; Sennett, 2000; Virno, 2021; Weeks, 2011).

En suma, a pesar de su utilidad a los efectos de considerar la importancia del tiempo libre en las sociedades reales, las perspectivas del liberalismo igualitario y el republicanismo democrático, tanto como cualquier otra de las visiones político-normativas con amplias implicaciones distributivas y redistributivas que procuran justificar la limitación de la jornada laboral y la maximización del tiempo libre individual y colectivamente disfrutado, no permiten resolver satisfactoriamente tres dificultades que se han presentado hasta aquí. Si bien ofrecen razones suficientes para constatar la centralidad política contemporánea del tiempo libre en términos de ganancia individual y colectiva, incluso en su oposición con el tiempo de trabajo, de reposo y de ocio, (i) indirectamente reifican un ámbito o esfera de acción y una categoría que puede permanecer integrada, como uno de sus principios organizativos básicos, al modo predominante de reproducción social;¹⁷⁹ (ii) permiten cuestionar el modo de distribución existente pero no así las bases lógico-estructurales o las formas sociales que instituyen y han instituido históricamente la propia fractura –si bien hoy en día imprecisa– entre tiempo de trabajo y tiempo libre;¹⁸⁰ y, por último, (iii) no dan cuenta de la existencia de inconvenientes socialmente generales, relativos a la descoordinación y desincronización, que no necesariamente hundan sus causas en la cantidad de recursos disponibles ni en la debilidad de la voluntad individual, sino en cierta relación alienada con el mundo que se juzga (normativamente) y al mismo tiempo se percibe (fenomenológicamente) como inadecuada, incómoda o cualitativamente problemática. Tal y como puede verse en los casos en donde la escasez subjetiva de tiempo, o la presión o urgencia temporal, tiene lugar incluso en un contexto de abundancia objetiva de recursos temporales.¹⁸¹ Esta última dificultad, en particular, justifica

¹⁷⁹ De acuerdo con Postone (2006, p. 285), esta fue una de las consecuencias indirectas de las luchas por la duración de la jornada laboral desde el siglo XIV.

¹⁸⁰ Es por esta razón fundamental que Marx denostaba el uso del sintagma “tiempo libre” y prefería en su lugar el de “tiempo disponible” (*disposable time*) para referirse a las actividades libres, aunque regladas, como la composición musical. Esta última, al menos dentro de los *Grundrisse*, aparece en varias oportunidades como ejemplo de trabajo atractivo “realmente libre” y a la vez “condenadamente serio” (Marx, 1971, vol. 1, pp. 246-26; vol. 2, p. 120). Es decir, de práctica que implica atención, aplicación y dedicación en el largo plazo, al punto de emparentarse más con la *skholé* o el *otium* de la Antigüedad que con la reproducción material de la fuerza de trabajo (reposo) o el entretenimiento superfluo (ocio) (Milner, 2003). Respecto de la distinción analítica entre el “tiempo disponible”, que toma como referente al individuo social, y el “tiempo superfluo”, en cuanto simple expresión de negatividad opuesta a la totalidad social en su forma alienada, *cfr.* Postone (2006, p. 480).

¹⁸¹ Puesto que dentro de las sociedades con mayor grado de desarrollo siempre habrá más aspiraciones y expectativas que cumplir, capacidades personales para desplegar, *hobbies* que perseguir, actividades que acometer, lugares y personas que conocer, etc., las soluciones últimas a la procrastinación no parecen tener que ver exclusivamente con la distribución igualitaria de recursos temporales. Lo que revela la procrastinación como tópico contemporáneo es la inexistente correlación entre mayor cantidad de recursos y mejor organización de la agenda personal, o menor sufrimiento en base a la continuamente actualizada lista de tareas que resumen *lo que hay que hacer* en un día, una semana, un mes o un año; o incluso antes de morir, como muestra la célebre *bucket*

la importancia para la filosofía social de contar con una perspectiva situada en primera persona, imprescindible tanto para escalar hasta el nivel de análisis macrosocial como para indicar las causas de las frustraciones y los sufrimientos predominantes de nuestra época; al mismo tiempo que permite completar el movimiento teórico desde Postone a Rosa en el que he intentado avanzar. A partir de las conexiones constatables entre ambos autores y los desarrollos –sobre todo clásicos– de la Escuela de Frankfurt, introduciré en el siguiente capítulo la teoría de la resonancia de Rosa, de afectación fenomenológica y hermenéutica, como complemento filosófico-social necesario frente a la perspectiva en tercera persona que prevalece tanto en la teoría de la estabilización dinámica como en la teoría de la forma valor de Postone.

list. La procrastinación constituye, en este sentido, un indicador privilegiado de la inédita “economía del tiempo” moderna, es decir, de la experiencia homogénea, comensurable y compartimentada del tiempo social y del carácter condicionado y finito de la individualidad, orientada hacia el futuro abierto; este último impulsa la maleabilidad personal del porvenir y agudiza la complejidad intrínseca a la libertad de elección, que debe abrirse paso entre cada vez más posibilidades, con resultados cada vez más inciertos (Bude, 2017; Salecl, 2010).

SEGUNDA PARTE: FILOSOFÍA SOCIAL Y FENOMENOLOGÍA MATERIALISTA

CAPÍTULO 3. MODERNIDAD, EXPERIENCIA Y TÉCNICA

En el reciente volumen *Critical Theory and New Materialisms*, compilado por Rosa, Henning y Bueno (2021), los autores se ocupan de examinar el provechoso cruce entre dos tradiciones intelectuales relativamente bien delimitadas, como es el caso de la teoría crítica asociada a la Escuela de Frankfurt y los nuevos materialismos. Estos últimos, como he mencionado antes, se han interesado por tópicos muy concretos –los afectos, la naturaleza y la vida– en el marco de importantes debates contemporáneos al respecto de la crisis ecológica, la biopolítica, el cuerpo sexuado, el sistema sexo-género, la modificación técnica del organismo humano, la omnipresencia de la tecnología en la vida cotidiana, entre otros. Los autores hacen hincapié, principalmente, en la expresión teórica de las discusiones académicas y extra-académicas actuales en torno a la noción de “materia”, con importantes e inmediatas consecuencias prácticas. Una noción de la cual los estudios humanísticos habitualmente se han desentendido, posiblemente por estar más preocupados por hallar los atributos específicos del género humano y las condiciones culturales, ideológicas, políticas y sociales que o bien promueven, o bien bloquean y dificultan, el desarrollo de la agencia libre. En muchos casos, de hecho, las teorías críticas del siglo XX, amparadas en modelos “solo sociales” de lo social (Martín, 2023a), no han hecho sino replicar las consagradas separaciones analíticas legadas por la filosofía y las ciencias de la modernidad entre la materia y la vida, lo biológico y lo simbólico, lo corporal y lo espiritual, la objetividad y la subjetividad, las causas y las razones, la afectividad y la racionalidad, la naturaleza y la cultura/historia/libertad,¹⁸² entre otras dicotomías heredadas. Estas ofician de punto de partida para los nuevos materialismos y el posthumanismo crítico, pues desde allí se proponen reubicar críticamente el alcance de la discusión epistemológica, ontológica y normativa respecto de las formas heredadas de crítica (Rosa, Henning y Bueno, 2021).

De considerarse las extendidas preocupaciones por los desafíos y crisis globales de la reproducción material en la filosofía social contemporánea a las que ya me he referido

¹⁸² Excepciones actuales a esta tendencia pueden verse en los casos de Christoph Menke y Martin Saar. Mientras el primero ha sostenido, con Herder y Nietzsche, que la experiencia humana no puede reducirse a lo establecido por las teorías cognitivistas de la acción, puesto que deben considerarse las dinámicas vitales e inconscientes de la “fuerza”, el segundo ha recuperado la ontología política de Spinoza, y su respectivo énfasis en la dimensión material y afectiva del poder, por tratarse de una perspectiva que, aunque abiertamente moderna, expresa un racionalismo crítico alternativo al cartesianismo (Rosa, Henning y Bueno, 2021, p. 2).

anteriormente, en clave de un “materialismo trascendental” alineado con lo establecido por Fraser (2022) en *Cannibal Capitalism*, parece más que oportuno pensar en la fertilidad de la confluencia entre ambas corrientes de pensamiento. Incluso cuando dicha intersección vuelva indefectible una revisión radical del campo analítico en el que se han desplegado el común de las teorías críticas, capaces de desentrañar los mecanismos propiamente sociales en los que se desenvuelve la existencia humana en el capitalismo, pero no así de enlazar –sin jerarquías ontológicas– las nociones de sociedad y naturaleza en un único enfoque compacto (Moore, 2020). Las estrategias de desnaturalización e historización ampliamente replicadas en las sucesivas generaciones de la Escuela de Frankfurt, también presentes en las ciencias sociales y humanas en general, han supuesto la reductiva comprensión de la materia/naturaleza, al entenderla como una sustancia primaria inerte o un sustrato inmutable que debe ser subsumido por la intervención humana a los efectos de preservar la agencia o la subjetividad *qua* propiedad extranatural, desencarnada o exclusivamente simbólica (Taylor, 1985). De esta manera, han conllevado una problemática ignorancia tanto de las concepciones innovadoras y no necesariamente mecanicistas o reduccionistas de la agencia, la percepción, el cuerpo y el sujeto, volcadas por las distintas ciencias de la vida, las neurociencias y la filosofía de la biología contemporáneas, como de la constatación –especialmente reveladora desde el punto de vista de una crítica del presente– de la primacía ontológica unilateral de la naturaleza, *i.e.*, de que es posible que exista vida biológica sin civilización humana pero no viceversa (Gregoratto et al., 2022, esp. p. 118). En los términos de Rosa, Henning y Bueno, los nuevos materialismos,

[e]n contraste con el pensamiento dualista o incluso humanista trascendental que predomina en la modernidad, [...] proponen una filosofía monista de la inmanencia que se centra en la materia y se abstiene de concebir a esta como algo inerte y destinado a ser moldeado por el espíritu. El punto aquí no es simplemente enfatizar un polo (materia) a expensas del otro (espíritu) sino más bien ir más allá del dualismo mismo [...]. No debe haber “priorización”, ni fundamentación: no se trata de plantear la materia contra el espíritu (o viceversa) sino de pensarlos en su mutua afirmación o co-constitución. Así, en lugar del dualismo naturaleza/espíritu, lo que aparece aquí es “naturaleza-cultura”, “material-discursivo” o “material-semiótico” (2021, p. 6).

Las limitaciones del racionalismo antropocéntrico moderno y del humanismo tradicional advertidas por ambas tradiciones intelectuales constituyen, así pues, el punto de partida teórico convergente desde el que procuran desafiar las fisuras intelectuales más importantes heredadas por la tradición filosófica occidental en la modernidad, y por las humanidades más en general. De alguna manera, esta ambición también yace integrada en el programa de investigación de Rosa, y en menor medida en el de Postone, por cuanto ambos enfoques toman para sí el problema de la producción/reproducción de la vida en la sociedad moderna y contemporánea como uno de sus principales objetos de análisis y de crítica. Con

todo, y como se verá en el siguiente capítulo, el materialismo que expresa la obra más reciente de Rosa no necesariamente se despliega en los términos de un naturalismo ontológico, lo que lo comprometería con la defensa de la continuidad ontológica básica entre lo humano y lo no-humano, o entre las mismas “ciencias del hombre” o “ciencias del espíritu” y las ciencias naturales¹⁸³. Por el contrario, el materialismo fenomenológico o simbólico de Rosa se deja ver en sus preocupaciones epistemológicas, ontológicas y normativas subordinadas a la perspectiva de la primera persona. Si bien estas retoman discusiones de interés para las revisiones contemporáneas respecto del papel de los afectos, la naturaleza y la vida –y especialmente de la relación entre cuerpo y sujeto–, lo hacen principalmente desde un punto de vista fenomenológico que advierte las limitaciones de una “ontología plana” y un antropomorfismo que tratase a todas las entidades –humanas, técnicas o naturales– sin considerar sus correspondientes especificidades (Gregoratto et al., 2022, esp. p. 112; Martín, 2023a, pp. 46 y ss.).¹⁸⁴ Aun cuando el programa de investigación de Rosa no pueda calificarse de antinaturalista –al modo de ciertas versiones de la fenomenología y de la tradición humanística en la que abreva el marxismo occidental–, sí es cierto que su teoría de la resonancia termina por ponderar la visión espiritualista y sociocultural sobre el sujeto y sus horizontes de sentido (Gros, 2020; Žalec, 2021) frente al naturalismo epistemológico y ontológico más radical que defienden buena parte de los nuevos materialismos y el posthumanismo crítico (Cheng, 2023).

No obstante el género específico del materialismo con el que deba identificarse al programa de investigación de Rosa, la recepción de la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty dentro de la teoría de la resonancia del primero –que reconstruiré en detalle en el capítulo siguiente– representa una inmejorable oportunidad para argumentar en favor de que es posible articular consistentemente alguna versión contemporánea del materialismo con la tradición fenomenológica o post-fenomenológica, aun en un sentido no fisicalista o mecanicista; en especial, a partir de la consolidación del área disciplinar de la “fenomenología crítica” en décadas recientes, fundamentalmente inspirada en la obra del filósofo francés (Coole, 2007; Guenther, 2013). En el mismo sentido que lo establecido por la primera generación frankfurtiana, en la obra de Merleau-Ponty se observa una preocupación por las condiciones bajo las que las percepciones son constituidas o preformadas, lo que no le conduce a un compromiso con la tesis de un sujeto trascendental sino, precisamente, a una consideración

¹⁸³ De hecho, lo que Rosa denomina “dualismo perspectivo”, en relación a los principios metodológicos que le guían en su programa de investigación, no parece ser sino subsidiario de la distinción epistemológica clásica de Windelband entre ciencias nomotéticas (objetivas) y ciencias idiográficas (subjetivas).

¹⁸⁴ Más precisamente, lo que parecen advertir Rosa, Henning y Bueno es que el “eliminativismo materialista podría llevar al elitismo teórico e, incluso, a la misantropía intelectual” (Martín, 2023a, p. 47).

crítica de las condiciones socioeconómicas e histórico-culturales bajo las que se constituye la subjetividad humana (Cheng, 2023, p. 3; Coole, 2007, Cap. 4). Como se verá en lo que sigue, Rosa también desentraña la condición moderna y tardomoderna a partir de las nociones de alienación y resonancia, aun sin asumir –a diferencia de otros pensadores influyentes en la tradición frankfurtiana– la invariancia histórica de la adaptación o desadaptación antropológica o presuponer una teoría del sujeto subjetivista o no materialista. La recuperación de la fenomenología de la corporeidad y la asunción de una concepción encarnada de la agencia –en línea con Merleau-Ponty– dan cuenta no solo de la concepción dinámica con la que se aprehende la subjetividad en la obra de Rosa, o incluso la importancia de la expresión (*Ausdruck*) de la subjetividad para su teoría de la resonancia, sino también de la posible prioridad epistemológica y ontológica de la realidad material que en la actualidad exigen los nuevos materialismos.¹⁸⁵

En línea con el antipositivismo y el antinaturalismo que ha primado en la Escuela de Frankfurt (Gregoratto et al., 2022; Jay, 1989; Martín, 2023a), y con la crítica del formalismo de Husserl avanzada, entre otros, por Adorno (2012) y Horkheimer (2000), Rosa retoma preocupaciones teóricas respecto del estar o ser-en-el-mundo que no se reducen al análisis de las estructuras trascendentales y ahistóricas de la conciencia subjetiva. Al contrario, la filosofía del sujeto de Rosa indaga principalmente en las transformaciones de la experiencia en la modernidad, que son las que permiten la constitución de la autocomprensión u horizonte de sentido compartido que enmarca los cursos de acción y las percepciones individuales. Su original teoría crítica de afectación fenomenológica y hermenéutica constituye un intento original de explicar, a contraluz de la alienación como fenómeno social, y *pace* la neutralidad axiológica acostumbrada en sociedades complejas y relativamente plurales, los requisitos que debería cumplir una forma de vida para ser calificada de mimética, aurática, espontánea y erótica, en un sentido tanto descriptivo como normativo; una preocupación localizable en la mayoría de pensadores nucleados en torno a la Escuela de Frankfurt, y especialmente en las obras de Adorno, Benjamin, Fromm y Marcuse. Es decir, una forma de vida *buena* o lograda,¹⁸⁶ a menudo sugerida a partir de reflexiones epistemológicas y/o estéticas, que sería capaz de concretarse en una forma subjetiva –aunque universal– en la que serían preservados los rasgos

¹⁸⁵ Esto mismo también pretendían, sin desechar *in toto* la importancia de la categoría de sujeto, la tesis de la primacía del objeto (*Vorrang des Objekts*) –que constituye la médula de la epistemología materialista adorniana (O’Connor, 2005; Martín, 2023a, pp. 28-29)– y el proyecto ontológico merleau-pontyano de conciliar fenomenología y estructuralismo a partir de la teoría de la forma (*Gestalttheorie*) (Coole, 2007, pp. 128-131).

¹⁸⁶ Respecto de la posible complementariedad entre el estudio de la normatividad histórica de las formas de vida examinada por Jaeggi y el programa de investigación más ambicioso de Rosa, *cfr.* Gros (2021).

culturales que califican el progreso moral de la modernidad. Y aun sin que esto implique plegarse a visiones acabadas o positivas de lo que en nuestra época sería una organización social ideal o utópicamente representada,¹⁸⁷ o resumirse en orientaciones ético-normativas improbables o demasiado exigentes frente a las condiciones reales de existencia.

De alguna manera, las influencias más o menos directas de la tradición fenomenológica en las teorías críticas son lejanas, y se dejan ver incluso en los planteos afirmativos de los primeros representantes de la Escuela de Frankfurt en torno a las nociones –habitualmente emparentadas– de experiencia y técnica a propósito de la crítica de la modernidad (Expósito, 2019). Puede pensarse, por ejemplo, en nociones que procuran describir en primera persona una relación existencial con el mundo de alcance transformador y alternativa a la predominante en la modernidad, tal y como se observa en el caso de las nociones de aura de Benjamin, de Eros de Marcuse, de amor de Fromm o de mimesis de Adorno. Todas ellas integran la reflexión sobre el estar o ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-Sein*), ajena a las posibilidades objetivas de las ciencias empíricas, sin olvidar los factores contextuales –económicos, sociales, culturales y políticos– en los que se inscriben la agencia y la experiencia, al mismo tiempo que disponen severas críticas de las visiones intelectualistas más extendidas dentro de la filosofía social contemporánea (Fleitas González, 2022; Freyhagen, 2015; Laitinen, 2015).¹⁸⁸ Algo similar sucede con la obra de pensadores menos difundidos, o menos directamente ligados a la tradición estrictamente frankfurtiana, como es el caso de Anders, Kracauer, Löwith o Simmel, también ocupados en relevar las transformaciones modernas de la experiencia en una clave no necesariamente intelectualista, y tanto menos desde una visión estricta o exclusivamente filosófico-antropológica, sino a partir de una original “fenomenología materialista del presente” (Hansen, 2019, p. 22) capaz de trabar las nociones de experiencia y técnica a propósito de la modernidad industrial capitalista.

En lo que sigue me ocuparé de reconstruir brevemente algunas de las influencias indirectas de la tradición fenomenológica dentro de la filosofía social, aunque más no sea como ejemplo de la importancia que las nociones materialistas de herencia fenomenológica han supuesto para la consolidación afirmativa de algunas alternativas teóricas frente a las

¹⁸⁷ Respecto de la concepción negativa de la utopía presente en el periodo clásico de la Escuela de Frankfurt, que toma como fuente principal la experiencia estética, *cf.* Adorno y Bloch (1964).

¹⁸⁸ Aunque menos concluyentes respecto de los límites del cognitvismo, las generaciones posteriores al periodo clásico de la Escuela de Frankfurt también han acusado las influencias de las perspectivas fenomenológicas y hermenéuticas, como se observa en el caso de la recepción de Husserl, Gadamer y Schutz por parte de Habermas, en la concepción de la intersubjetividad –con asiento en la obra de Heidegger y de Sartre–, como base antropológica en la teoría del reconocimiento de Honneth, o en la importancia metodológica que en ambas teorías críticas mantienen las experiencias preteóricas y el mundo de la vida en general.

dicotomías intelectuales fundantes de la modernidad dentro de las teorías críticas, incluso – aunque no solamente– en lo que respecta al legado frankfurtiano. A través de sus sucesivas generaciones de pensadores, las teorías críticas emparentadas con este último siempre han intentado dar cuenta negativamente de un contenido anímico-corporal fenomenológicamente excepcional o singular –experimentado en primera persona, pero con implicancias objetivas para el todo social– que la modernidad ilustrada habría bloqueado o incluso destruido, tanto como de la necesidad del cambio histórico a partir de las potencialidades emancipadoras inherentes a esta formación social. Como se verá en lo que sigue, no es sino este el punto de partida teórico-metodológico que retoma el programa de investigación filosófico-social de Rosa, en su afán de juzgar de manera inmanente los principales inconvenientes éticos y las paradojas que a su modo de ver llevan consigo las promesas incumplidas de la modernidad.

3.1. BENJAMIN: PERCEPCIÓN AURÁTICA

Ocupado en identificar las múltiples tendencias del arte moderno como un proceso de decadencia ocurrido al menos desde la segunda mitad del siglo XIX, Benjamin también inquiriere en las transformaciones de la experiencia que la modernización occidental habría traído consigo; todo esto se reúne, en el conjunto de su obra, en una arqueología de la experiencia y del aura (Fürnkäs, 2014). La reproducción técnica de las obras de arte –en un proceso que se ha extendido más allá del ámbito artístico– implica para Benjamin una desvinculación con la tradición, la función ritual y la sacralidad que hace que, en detrimento de un “valor para el culto”, termine por volverse predominante un “valor para la exhibición” dedicado a la experiencia estética abstracta. Así pues, escritos de las primeras décadas del siglo XX como *Pequeña historia de la fotografía*, y sobre todo el célebre *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*, intentan localizar históricamente las condiciones de posibilidad de la percepción sensorial. Es decir, buscan situar las transformaciones sociales y culturales propias de la modernidad capitalista que hallan su expresión en los cambios de las condiciones de la experiencia humana, y que han conducido, al decir de Benjamin, a una “conmoción de la tradición” (2018, p. 199).¹⁸⁹ En el segundo de dichos textos, por ejemplo, el autor da cuenta de que la estructura misma de la experiencia –en términos de percepción

¹⁸⁹ Respecto del pauperismo comunicativo legado por la Primera Guerra Mundial, y del fin del arte de la narración a partir de la difusión moderna de la novela y la era de la información, Benjamin da cuenta de la transformación radical en la experiencia como sigue: “[u]na generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos se encontró, de golpe, indefensa en un paisaje en el que todo había cambiado menos las nubes y en cuyo centro, en un campo de fuerzas martilleado por las explosiones e inundado por ríos de destrucción, estaba el diminuto y frágil cuerpo humano” (2018, p. 226).

sensorial— resulta condicionada doblemente, y es a partir de esta misma constatación que se sustrae de una visión idealista. La experiencia se encuentra configurada tanto natural como históricamente, y ambas variables ya no pueden aislarse por completo en un contexto en donde primera y segunda naturaleza resultan indistinguibles: “[d]entro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de su percepción sensorial” (Benjamin, 2018, p. 200).

Desde un punto de vista crítico, y ligeramente normativo, Benjamin va más allá de la descripción sociológica o literaria de la modernización europea, y de la expansión mercantil y urbana característica del siglo XIX. Sugiere que las formas modernas de reproducción técnico-mecanizada —en especial, la fotografía, el diario ilustrado y el cine— no solo modifican en su alcance la totalidad de la experiencia del mundo, sino que también habrían conducido a erosionar el “aura” o la envoltura de las obras de arte, y en este sentido a subvertir la misma sacralidad en vista de la profanación de todo rastro de autenticidad. Desde esta visión, la posibilidad objetiva que brindan las innovaciones técnicas anula o vuelve secundaria la “presencia irrepetible” (Benjamin, 2018, p. 199) o la singularidad excluyente que caracteriza a toda obra de arte autónoma, lo que provoca la “liquidación del valor de la tradición en la herencia cultural” (Benjamin, 2018, p. 200). Como se observa en el caso del cine —y en especial en el cine sonoro, nacido en 1929—, Benjamin (2018, pp. 199-201) asegura que la inédita distancia establecida entre el actor y el espectador —por cuanto el primero ya no actúa para una audiencia predeterminada sino para una masa informe de espectadores— forja el vínculo eminentemente anónimo que tipifica al consumo en la sociedad de masas. Esta última actividad, además de encontrarse desligada de la tradición, pues solo busca la satisfacción personal mediante la subsunción antropocéntrica y egotista del objeto, prepara la percepción —apática, calculadora, uniformizadora y acostumbrada a la fragmentación de la atención en base a la recepción de estímulos discontinuos y yuxtapuestos— para la existencia superficial, mercantilizada, racionalizada y preponderantemente urbana que tanto caracteriza como presupone el desempeño cotidiano en la sociedad moderna (Fürnkäs, 2014, pp. 112-114).¹⁹⁰

¹⁹⁰ Así también lo sugiere Anders en el segundo volumen de *La obsolescencia del hombre*: “[n]ormal es hoy el suministro simultáneo de elementos por completo dispares; no solo dispares materialmente, sino también en cuanto a sentimiento; dispares no solo en cuanto a sentimiento, sino también en cuanto nivel: a nadie le choca ver, mientras desayuna, en el cómic cómo se le clava a la chica de la jungla el cuchillo entre las insinuantes costillas, mientras gotean en sus oídos los tresillos de la sonata del Claro de luna. Nadie tiene dificultad en admitir ambas cosas a la vez. Hasta hace poco la psicología aún ponía en tela de juicio la posibilidad de semejante consumo simultáneo de dos contenidos sentimientos tan dispares. El hecho, constatable en la actualidad millares de veces cada momento, parece hacer probable la posibilidad” (2011, p. 145).

Con todo, este lamento por la decadencia decimonónica del aura no solo cristaliza en la nostalgia romántica de un pasado idílico o en la melancolía por la unidad perdida, sino que, sobre todo a partir de mediados de la década de 1930, Benjamin también sugerirá la posibilidad de una relación con el mundo o una “noción redentora de la experiencia” (Jay, 2009, p. 369) ajustada a una época signada por los poderes socialmente generales de la ciencia y la técnica. La razón de su necesidad radica en que el modo de relación predominante que se establece bajo esta influencia, y tal y como se observa en la atrofia de la capacidad narrativa, no ha de implicar para Benjamin una distancia adecuada capaz de servir a la contemplación crítica (*Sammlung*) y a la predisposición a la desestabilización radical que ofician como prerequisites necesarios de toda experiencia (*Erfahrung*) mnemónica, mimética y colectivamente concebida, en oposición a la vivencia o experiencia (*Erlebnis*) inmediata pero aislada que predomina en la modernidad industrial capitalista (Hansen, 2019, p. 145). Por lo tanto, lo que para Benjamin ha de frustrar la adecuada dialéctica entre el sujeto y el objeto es el hecho de que o bien el primero se encuentra demasiado cerca del segundo, al punto de subsumirlo con su presencia cosificadora, demasiado entumecida para reconocer el acontecimiento de la singularidad, o bien el segundo se muestra apático en su distancia y, por lo mismo, imposible de ser aprehendido sensorial y perceptivamente más que en la forma instrumental de la causalidad o de la objetividad empírica. Estas últimas impiden la transformación recíproca y emancipadora del sujeto, quien no conseguiría ver en la obra de arte más que una imitación o representación exacta de la naturaleza, cuando no un divertimento culto o un entretenimiento consumista. De ahí que Benjamin sostenga en *La obra de arte* que

“acercar” espacial y humanamente las cosas es una aspiración de las masas actuales tan apasionada como su tendencia a superar la singularidad de cada dato acogiendo su reproducción. Cada día cobra una vigencia más irrecusable la necesidad de adueñarse de los objetos en la más próxima de las cercanías, en la imagen, o, más bien, en la copia, en la reproducción. Y la reproducción, tal y como la aprestan los periódicos ilustrados y los noticiarios, se distingue inequívocamente de la imagen. En esta, la singularidad y la perduración están imbricadas la una en la otra de manera tan estrecha como lo están en aquella la fugacidad y la repetición. Quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, esa es la signatura de una percepción cuyo “sentido para lo igual y lo coetáneo en el mundo” ha crecido tanto que, incluso por medio de la reproducción, le gana terreno a lo único e irrepetible (2018, p. 201).

Aun en su equivocidad conceptual y en su reconocible polimorfismo, algo que responde a los intereses intelectuales y al principio estilístico del mismo Benjamin,¹⁹¹ “aura” puede

¹⁹¹ Como advierte Fürnkäs, el término “aura” en Benjamin se presenta “menos como concepto, en el sentido filosófico, que como ‘nombre’ de acuerdo con el parámetro de la magia profana del lenguaje: un nombre para el todo de la perceptibilidad de mundo e historia: ‘aura’ es, de esta manera, al mismo tiempo una cifra para la paradoja de una experiencia posible de lo imposible” (2014, p. 96).

definirse como “la manifestación irrepetible de una lejanía, por cercana que esta pueda estar” (2018, p. 201). Y en su ejemplo respecto de la reconciliación con la totalidad del mundo a partir de la atención desinteresada en detalles aparentemente triviales, que sigue la línea del expresionismo de su tiempo: “[d]escansar en un atardecer de verano y seguir con la mirada una cordillera en el horizonte o una rama que arroja su sombra sobre el que reposa, eso es aspirar el aura de esas montañas, de esa rama” (Benjamin, 2018, p. 201). La noción de aura, así pues, prefigura la experiencia extraordinaria –de tenor espiritual más que estrictamente psicológico– en la que la interpelación de algo o alguien vitaliza o “colorea” la experiencia habitual del mundo que tiene el sujeto, como puede sugerirse a través del contacto *adecuado* –ni demasiado lejano, ni demasiado próximo– con las obras de arte, la naturaleza o los objetos de uso corriente (*Gebrauchscharakter*) en general (Jay, 2009, pp. 371-374; Rosa, 2019, pp. 426-428).¹⁹²

En sus ensayos sobre Baudelaire de la década de 1930, y en diálogo con las obras de Bergson, Freud, Proust y Valéry, Benjamin avanza respecto a la idea de una experiencia alternativa a la predominante en la modernidad, que no niegue los avances que suponen las prótesis técnicas, sino que permita aprehenderlos dentro de una recepción mimética del mundo exterior. Esta habría de constituir un modo excéntrico de percepción humana basado en una mirada distante o lejana –en términos espaciales– pero no apática del objeto, por cuanto el sujeto sabría discriminar temporalmente el momento excepcional en el que este último se le aparece.¹⁹³ Se trataría de una mirada capaz de incubar la promesa de reconciliarse con la presencia concreta e irrepetible del objeto –incluso más allá del dominio artístico o de la obra de arte–, sin imponer las determinaciones de la propia voluntad. Algo que permitiría sortear el fragmentario y mercantilizado régimen de percepción que la modernidad tecnológica promueve –y que ha conducido a una regresiva pobreza de la experiencia (*Erfahrungsarmut*)– a partir de estímulos discontinuos o *shocks* sempiternos que restringen el correcto funcionamiento de la *mémoire involontaire* (Benjamin, 2018, pp. 271-283).

Tal como Benjamin (2018) entiende al *shock* –como yuxtaposición de elementos discontinuos e incluso heterogéneos– a partir de *Sobre algunos temas en Baudelaire*, y en línea con la metapsicología freudiana que el primero trata como un comentario indirecto a la estética de Proust, lo que su difusión provoca es la eclosión del espacio de resonancia que media entre

¹⁹² Respecto de la influencia de la teoría materialista de la percepción de Klages en la polaridad romántica entre lejanía (*Ferne*) y proximidad (*Nähe*) que Benjamin adopta y radicaliza, *cfr.* Hansen (2019, pp. 209 y ss.).

¹⁹³ Esta doble condición de la experiencia resulta fundamental para dar cuenta del tenor prerreflexivo de la noción de Benjamin: “[l]o irrepetible en el tiempo corresponde a lo inaccesible en el espacio: ambos exigen una cualidad diferencial incondicionada que solo puede ser afirmado negativamente, en cuanto diferencia específica, por medio de una delimitación respecto del *continuum* espacio-temporal de la empiria” (Fürnkäs, 2014, pp. 110).

la recepción del estímulo y la superficie de la percepción, algo que favorece la cercanía e impide cualquier tipo de distanciamiento reflexivo respecto del objeto que haga emerger la objetividad (*Sachlichkeit*) de la “bella apariencia” (*schöner Schein*).¹⁹⁴ Al mismo tiempo, esta comprensión de la vivencia del *shock* (*Chockerlebnis*) –o de la proliferación urbana, industrial y militar del *shock*– observable en la alienación sensible de la “amorfa multitud de transeúntes” (Benjamin, 2018, p. 279) y espectadores de cine, da cuenta de los severos requerimientos de la conciencia para adaptarse o acoplarse a las transformaciones de la experiencia en la modernidad. La disociación de los estímulos y la discontinuidad del flujo temporal como rasgos salientes de la sobreexcitación sensorial del *flâneur* exigen al mismo tiempo una “permanente presencia de ánimo como primera y última virtud para la supervivencia del habitante de la gran ciudad” (Fürnkäs, 2014, p. 132). Frente a la efímera “sensación del *coup* en el juego de azar”, caracterizada por “la compulsión a la repetición que mantiene las energías psíquicas en la mayor disposición ante la alarma” (Fürnkäs, 2014, p. 132), la “percepción aurática” (Benjamin, 2018, p. 300) que Benjamin avizora sobre todo a partir del proyecto de los surrealistas consistiría, por el contrario,

en la transposición de una forma de reacción, normal en la sociedad humana, frente a la relación de lo inanimado o de la naturaleza con los seres humanos. Quien es mirado o cree que es mirado levanta la vista. Experimentar el aura de un fenómeno significa dotarlo de la capacidad de levantar la vista (Benjamin, 2018, p. 301).

De esta manera, Benjamin encuentra en la lírica de Baudelaire una forma de mirada que no necesariamente se circunscribe a la intersubjetividad humana, pero aun así sienta las bases de una dialéctica de la autoalienación productiva que prefigura lo que habría de ser, en nuestro tiempo, el equivalente funcional de la experiencia aurática. La percepción aurática, así pues, ilumina negativamente o a contraluz de las relaciones con el mundo predominantes en la modernidad industrial capitalista, y aun sin desechar los avances técnicos tras los que Benjamin –en la senda de Brecht y Fourier– reconoce la posibilidad dialéctica de emancipación colectiva, la oportunidad inédita de la confusión fenomenológica entre el sujeto y los objetos del mundo, y sobre todo del primero con el entorno vivo pero inanimado. Es decir, de un encuentro potencialmente desestabilizador con el otro en el que el objeto –técnico o natural– “devuelve la mirada” y no solamente se somete a la manipulación volitiva por parte del individuo humano (Hansen, 2019, pp. 149-150). Este último, al desafiar la malograda recepción de la técnica por parte de las masas en la modernidad, también sufriría una inervación corporal y una disyunción

¹⁹⁴ El esfuerzo por dejar establecida la importancia de esta distancia puede verse, de acuerdo con Benjamin, en la doctrina artística de Goethe (Fürnkäs, 2014, pp. 120-121).

temporal a partir de la experiencia del aura, tal y como puede sugerirse a partir del caso de la ambivalente técnica cinematográfica que Benjamin fue capaz de entrever tempranamente.

3.2. FROMM: AMOR Y ACTIVIDAD ESPONTÁNEA

Muchas veces vulgarizada debido a su accesibilidad y a su vigente crítica de la sociedad de consumo, la obra de Fromm no ha gozado de una especial reputación dentro de los estudios académicos que pretenden y han pretendido prolongar el legado de la Escuela de Frankfurt; aun cuando desde el punto de vista teórico aquel haya sido el pensador más importante en la consolidación institucional de esta última (Wiggershaus, 2010, p. 293). Si bien ensayística en su estilo, y comprometida con un humanismo normativo y una consiguiente versión del psicoanálisis freudiano difícilmente sostenible hoy en día,¹⁹⁵ la obra de Fromm despliega una perspectiva original que resulta ineludible al momento de desafiar críticamente el modelo de análisis cognitivista e intelectualista predominante en la filosofía social contemporánea. Textos clásicos como *El miedo a la libertad* o *Psicoanálisis de la sociedad moderna*, publicados en 1941 y 1955, respectivamente, contienen un alcance crítico-normativo que no necesariamente es replicado por las teorías críticas contemporáneas encomendadas al examen de las patologías sociales –en la estela de Honneth o Zürn– que habrían de impactar en la capacidad reflexiva del sujeto (Harris, 2018). En el segundo de dichos textos, por ejemplo, Fromm (1964, esp. Cap. 5) lleva a cabo un exhaustivo análisis y una crítica radical del así denominado “carácter social” (*social character*) sin el cual no podrían juzgarse exhaustivamente los rasgos psíquicos específicamente modernos, lo que le conduce al rastreo de las condiciones objetivas del capitalismo en Occidente a partir del siglo XVII, que es en donde, desde su punto de vista, encarna la existencia humana y tiene lugar, inéditamente, un modo particular de relacionarse con el mundo que cabe calificar de alienado o impotente.¹⁹⁶

La visión general de Fromm, básicamente, se distingue por contar con una fuerte impronta antropológico-filosófica que, aunque esencialista y perfeccionista en su alcance, no ignora el hecho de que es en la sociedad occidental capitalista –y sobre todo a partir de la difusión masiva de los medios de comunicación durante el siglo XX– en donde se agravan los padecimientos clínico-subjetivos que tienden a la adaptación antropológica o a la consolidación de una “patología de la normalidad” –conformista y uniformizadora– que resulta

¹⁹⁵ Algunas de las principales limitaciones de la recepción humanista de Freud por parte de Fromm han sido detalladas por Jappe (2019, pp. 116-125).

¹⁹⁶ Respecto de la necesaria complementariedad metodológica entre (crítica de la) economía política y psicoanálisis, *cfr.* Fromm (2007, pp. 154-155).

fundamental para explicar la reproducción social (Harris, 2022; Peters, 2016).¹⁹⁷ Desde su punto de vista, la falta de cohesión o incluso la ruptura parcial o total del lazo social, como puede verse en los casos de la angustia, el suicidio, la melancolía y el aislamiento o soledad indeseada, son provocadas por el conflicto histórico-moral entre la naturaleza humana y la sociedad, y permea incluso en las dos principales esferas institucionales valorativamente privilegiadas en la modernidad –por resultar fundamentales para la constitución de la identidad personal– como son el amor y el trabajo (Fromm, 2002).¹⁹⁸ El socialismo democrático que avanza y defiende Fromm (1964; 1978), en línea con su interpretación humanista de la obra de juventud de Marx, no es sino el corolario de la crítica de la anomia que caracteriza al individualismo moderno; incita la posibilidad inmanente-trascendente de forjar una “sociedad nueva” fundamentada tanto en bases antropológicas como en bases comunitarias alternativas, ambas igualmente regidas por la predisposición altruista de la solidaridad humana y por la idea normativa de una religiosidad no necesariamente teísta.

Ahora bien, aunque para Fromm la alienación específica de la sociedad capitalista se extienda indiferentemente en la actividad laboral, en la intimidad, en los vínculos materiales concretos con los objetos, en el consumo, en el Estado y hasta en el vínculo consigo mismo, es en el amor personal y en el trabajo creativo en donde también puede identificarse la oportunidad de establecer una relación con el mundo diferente de la predominante en la modernidad (Rosa, 2019, pp. 434-440). Incluso cuando la posibilidad de actuar espontáneamente permanezca trunca bajo las exigencias productivistas, irracionales y pseudo-activas de la organización social capitalista (Fromm, 1978), al sujeto aún le sería posible establecer una relación con el mundo que le compromete no solo intelectualmente, como “si el hombre no fuera más que un intelecto desencarnado” (Fromm, 1964, p. 61), sino sobre todo sensorial y sentimentalmente, *i.e.*, en lo que respecta a “la personalidad humana total en su interacción con el mundo” (Fromm, 1964, p. 64). De acuerdo con Fromm, esto tendría lugar debido a que en ámbitos concretos y en actividades espontáneas y desinteresadas el sujeto puede llegar a lograr “la expresión genuina de sus facultades emocionales, sensitivas e

¹⁹⁷ Así deben leerse las palabras de Arendt: “[l]a psicología moderna es psicología del desierto: cuando perdemos la facultad de juzgar –de sufrir y condenar– empezamos a pensar que algo falla en nosotros si no somos capaces de vivir bajo las condiciones de la vida en el desierto” (2008, p. 225); y también las de Adorno y Horkheimer en alusión a la institucionalización y gestión de las relaciones humanas, que hace “de la miseria socialmente reproducida y perpetuada casos individuales curables” (1998, p. 195).

¹⁹⁸ De hecho, ya desde las primeras décadas del siglo XX Fromm (1964, esp. pp. 126-127) supo dilucidar perspicazmente una tesis hoy en día ampliamente justificada por la sociología de las emociones, a saber, que la intimidad no constituye un recinto completamente aislado frente a las demandas del consumo originales del capitalismo industrial y posindustrial, sino que forma parte integrante –y lo ha hecho, históricamente– del desarrollo inédito de este (Illouz, 2007; 2009).

intelectuales”, y de esta manera volver a “unirse con la humanidad, con la naturaleza y consigo mismo, sin despojarse de la integridad e independencia de su yo individual” (2002, p. 171). En la recopilación póstuma *La vida auténtica* lo coloca en los siguientes términos:

[L]a 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, como unión del individuo con los otros sobre la base de la preservación del yo individual [...]. 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 [...]. Afirma la individualidad del yo y al mismo tiempo une al individuo con los demás y con la naturaleza. La dicotomía básica inherente a la libertad –el nacimiento de la individualidad y el dolor de la soledad– se disuelve en un plano superior por medio de la actividad humana espontánea (Fromm, 2007, pp. 69-70).

Así, el hecho antropológico o psicológico-moral que marca la separación simbólica de los vínculos primarios y de la unidad originaria con el mundo natural, necesaria para la constitución y la integridad del yo individual, y complejizada por la ambigua consolidación de la libertad individual en la sociedad moderna, para Fromm solo puede ser favorecido en este contexto a partir de actividades humanas muy concretas, célebremente establecidas por Freud, como son el amor *qua* afirmación espontánea de la afectividad y el trabajo *qua* acción material creadora y transformadora.¹⁹⁹ De acuerdo con el autor, lo que caracteriza a este tipo de actividades es que en ellas puede tener lugar una relación con el mundo de carácter extraordinario que permite una reconciliación activa y genuinamente vinculante con uno mismo, los demás y la naturaleza, pues ni se subsume al objeto –el propio cuerpo, los distintos objetos de amor o los materiales de trabajo– para intervenirlo y modificarlo bajo parámetros reflexivos, ni se abandona la propia individualidad en un proceso de fundición con este; es el sujeto mismo, de hecho, el que sufre una transformación existencial debido al alcance total de esta relación, lo que obliga a oponer esta última frente al vínculo habitual de consumo placentero que proveen los medios masivos.²⁰⁰ Por su espontaneidad característica, en este tipo

¹⁹⁹ En los últimos años, se ha recuperado y rehabilitado la obra de Fromm dentro del campo de la filosofía social, en el afán de comprender la alienación en nuestra época (Harris, 2022; Jaeggi, 2014; Peters, 2016; Rosa, 2019). Así como también se ha actualizado una perspectiva histórico-normativa respecto del papel del trabajo –como pieza fundamental de la cooperación social– en sociedades democráticas complejas signadas por la precarización laboral, el desempleo a largo plazo y el acrecentamiento de la “población excedente” a nivel global (Dejours et al., 2018; Honneth, 2008; 2023; Jaeggi, 2017); un contexto considerablemente diferente respecto al de la primera mitad del siglo XX, al que Fromm remitía en sus escritos.

²⁰⁰ En este sentido, afirma Fromm que “[e]n toda actividad productiva y espontánea, ocurre dentro de mí algo mientras leo, miro hacia el escenario, hablo con amigos, etc. No soy, después de la experiencia, el mismo que era

de relación emancipadora se preservaría, para Fromm, la cualidad indómita y singular del objeto en cuestión –cualquiera sea su naturaleza– y se transformaría por entero la vida del sujeto, al tiempo que quedaría resuelta la principal dicotomía inherente a la autoconsciente libertad de los modernos. A saber, desear aprovechar las ventajas evidentes que brinda la emergencia de la formación subjetiva del individualismo y enfrentar las consecuencias socialmente desintegradoras y los malestares que esto mismo provoca en la vida cotidiana.

3.3. MARCUSE: EROS ÓRFICO Y NARCISISTA

Crítico con el revisionismo neofreudiano, y sobre todo con las consecuencias conservadoras que podría acarrear la recepción de la metapsicología de Freud,²⁰¹ Marcuse también pretende sugerir una relación alternativa con el mundo que se opone a lo que considera los fundamentos antropológicos e histórico-normativos constitutivos y constituyentes de la realidad técnico-capitalista. Como es sabido, las permanentes innovaciones técnicas y la predominancia de la tecnología en la vida cotidiana, que se extienden desde el siglo XVII y se vuelven indiscutibles en el siglo XX, representan los principales objetos de análisis y crítica que atraviesan la obra de Marcuse. Esto se debe a que, para el autor, la centralidad social, cultural y política que adoptan la técnica y la tecnología explicaría la mayoría de transformaciones de la experiencia específicamente modernas que desorientan la capacidad de adaptación antropológica de los seres humanos.²⁰² En un sentido similar a Anders,²⁰³ Marcuse establece que la dinámica prometeica o productivista de la sociedad industrial provoca un desacople fundamental entre las capacidades personales y el cambio tecnológico, como se observa con suficiente precisión en las dificultades para formular juicios racionales y llevar a cabo acciones morales autónomas. La voluntad de poder, dominio y transformación de la naturaleza, así pues, sitúa un rasgo estructural fundamental con el que Marcuse califica a la experiencia en la sociedad moderna, y que la instrumentaliza en acuerdo con fines puramente

antes de ella. En la forma enajenada del placer no ocurre nada dentro de mí: he consumido esto o aquello, nada ha cambiado dentro de mí mismo, y todo lo que queda es el recuerdo de lo que he hecho” (1964, p. 118).

²⁰¹ Respecto del debate entre Fromm y Marcuse en el contexto norteamericano de la década de 1950, *cfr.* Jappe (2019, pp. 118-126).

²⁰² Como intento de síntesis entre Heidegger y Marx, ya desde sus primeros escritos Marcuse intentaba articular la analítica existencial del *Dasein* con el materialismo histórico (Expósito, 2019).

²⁰³ Para dar cuenta del alcance de su noción de “desnivel prometeico”, Anders expresa que “no hay ningún rasgo que hoy, para nosotros, sea tan característico como *nuestra incapacidad para estar animicamente ‘up to date’*, *al corriente de nuestra producción*, por tanto, para seguir el ritmo de transformación que imponemos a nuestros mismos productos y para ponernos a la altura de los aparatos que se nos adelantan o escapan en el futuro (denominado ‘presente’). Mediante nuestra ilimitada libertad prometeica de producir algo siempre nuevo (y a través de la imparable obligación de pagar nuestro tributo a esa libertad), nos hemos desordenado, en cuanto entes temporales, hasta el punto de que seguimos haciendo nuestro camino lentamente, rezagados respecto a lo que nosotros mismos habíamos proyectado y producido, con la mala conciencia de estar anticuados” (2011, p. 31).

técnicos o directamente alienantes. Asimismo, la racionalidad o *Logos* represivo-calculador que sedimentan las innovaciones técnicas y tecnológicas, con las que Marcuse identifica en lo fundamental a la modernización capitalista, también da cuenta de los fundamentos antropológicos –una pulsión de expansión y control que reprime las pulsiones vitales asociadas al placer y el goce– que favorecen la reproducción del orden social o del ser. Así pues, tanto la naturaleza externa como la naturaleza interna permanecen, para Marcuse (2003, pp. 109-110), en un vínculo de antagonismo latente que no hace sino agravar las condiciones que mantienen la subyugación de la esfera de la sensualidad.

En *Eros y civilización*, publicado en 1955, Marcuse indaga directamente en la posibilidad inmanente-trascendente de sugerir un modo de existencia alternativo al agresivo, reificante y ofensivo, orientado por los principios de la autodeterminación libre y no represiva –aun cuando este no deba reducirse a una mera disposición de ánimo personal–, y que toma como modelo primordial a la experiencia lúdica y estética (Rosa, 2019, pp. 440-442).²⁰⁴ En las figuras mitológicas de Orfeo y Narciso, decididamente opuestas a la de Prometeo, Marcuse (2003, pp. 111-116) encuentra una guía analítica y normativa que valdría para subvertir las principales fisuras intelectuales y prácticas legadas por la filosofía occidental desde el surgimiento y difusión del racionalismo platónico. Salvo excepciones puntuales a esta tendencia, como es el caso de Nietzsche, para Marcuse las visiones teórico-filosóficas dominantes impiden y han impedido el despliegue de un modo de existencia “erótico”, obturado por su contraparte reificada, que podría concretarse utópicamente –al igual que se ha visto en Fromm– en la forma de una “existencia creadora” o productora, o de una “vida estética” capaz de conciliar emancipadoramente receptividad y actividad. Pugnar por su transformación se trata, en los términos de Marcuse, de propender a un “cambio en la experiencia básica del ser” (2003, p. 116), lo que contravendría buena parte de la historia intelectual sobre la que se ha erigido desde sus inicios el núcleo epistemológico y ontológico de la civilización occidental, aun cuando también permitiría orientar normativamente el principio de toda vida buena.

Si Prometeo es el héroe cultural del esfuerzo y la fatiga, la productividad y el progreso a través de la represión, los símbolos de otro principio de la realidad deben ser buscados en el polo opuesto. Orfeo y Narciso [...] defienden una realidad muy diferente. Ellos no han llegado a ser

²⁰⁴ La reconstrucción de la *Crítica del juicio* kantiana por parte de Marcuse establece precisamente el carácter indisociablemente subjetivo y objetivo de la experiencia estética: “[c]omo imaginación, la percepción estética es sensualidad [*Sinnlichkeit*] y al mismo tiempo algo más que sensualidad [...]: da placer y es por tanto esencialmente subjetiva; pero en tanto que este placer está constituido por la forma pura del objeto mismo, acompaña a la percepción estética universal y necesariamente –para *cualquier* sujeto que la perciba [...]. En la imaginación estética, la sensualidad genera principios universalmente válidos para un orden objetivo” (2003, p. 168).

los héroes culturales del mundo occidental: su imagen es la del gozo y la realización; 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 (Marcuse, 2003, p. 155).

Este “arquetipo de otra relación existencial con la *realidad*” (Marcuse, 2003, p. 160), que se nutre tanto de las representaciones de la tradición artística de la mitología como del biologicismo adosado a la teoría de las pulsiones freudiana, y se opone a la herencia dominante de la filosofía occidental a partir de lo dispuesto por la tradición romántica alemana, cristaliza así en un *Eros* órfico y narcisista de factura materialista que procura deshacer la mentada distinción entre naturaleza y libertad. Lo que sugiere este modo particular de relación con el mundo es una experiencia predominantemente corporal y prerreflexiva, radicalmente diferente frente a la que inaugura la modernidad y a la que se vuelve preponderante en Occidente durante el siglo XX gracias a los desarrollos técnicos y tecnológicos que Marcuse analiza y critica en detalle debido a su inherente heteronomía. En línea con el “sentimiento oceánico” que Freud describe en el *Malestar en la cultura* a propósito del narcisismo primario, Marcuse deja establecido su optimismo respecto de este modo de relación con el mundo a partir del sentimiento de integración o reconciliación activa del sujeto con la totalidad que le impulsa. Este sentimiento puede reconocerse en aquellas prácticas o procesos que, como sucede en el caso de la praxis estética, el juego, el trabajo creativo, el sueño o la sexualidad, involucran una potencialidad expresiva y libidinal –asociada a la fantasía o imaginación arcaica– que favorece la transformación subjetiva y objetiva antes que la conservación del actual estado de cosas.

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 (Marcuse, 2003, p. 161).

Así pues, el cuerpo subjetivo y el erotismo se presentan en la obra de Marcuse como un punto de partida importante para desafiar la extensión y predominancia de la racionalidad instrumental o razón objetiva, aunque más no sea para instituir una comprensión teóricamente indiferenciada entre *Eros* y *Logos* o deseo y razón. Es decir, Marcuse se interesa por aquellas prácticas sociales y culturales que subvierten la primacía histórica del *Logos*, en términos tanto filosóficos o intelectuales como estrictamente prácticos. Las cuales permiten denunciar las limitaciones de la centralidad metodológica otorgada a la racionalidad y al impacto en las capacidades cognitivas *qua* criterios normativos abstractos (Harris, 2022, Cap. 7). De ahí que

su perspectiva filosófico-social también aliente un modelo no necesariamente cognitivista en el estudio de dinámicas sociales anónimas, aun cuando esto tampoco le conduzca a una glorificación de la corporeidad o a la justificación teórica de una nueva dicotomía. Por el contrario, el proyecto filosófico y metafilosófico delineado por Marcuse, que rechaza el principio de realidad asentado desde hace siglos en el mundo occidental, intenta conciliar realidades ontológicas enredadas o co-constitutivas que la sociedad industrial avanzada –y su realidad administrativa o técnico-científica concreta– se encarga cotidianamente de separar a través de las principales instituciones reificadas que sirven funcionalmente a reproducir el “principio de actuación” dominante: la familia heteropatriarcal, la organización social del trabajo y el Estado burocrático.

3.4. ADORNO: MÍMESIS ESTÉTICA

Publicado póstumamente en 1971, y centrado en la cuestión de si el arte es aún posible después de las experiencias del daño que han marcado al corto siglo XX, *Teoría estética* de Adorno se presenta como un escrito fragmentario pero fundamental para comprender el alcance del legado de la Escuela de Frankfurt, tanto como la eventual familiaridad de esta última con la tradición fenomenológica europea. Al punto de constituir uno de los intentos más originales de subvertir el significado tradicional de la noción de “mímesis” aplicada a las obras de arte, habitualmente entendida en la historia de la filosofía de manera despreciativa *qua* copia, imitación o representación que distorsiona o falsea una realidad ideal, para convertirla en un parámetro analítico y normativo, extensible al conjunto de la teoría crítica de la sociedad, capaz de responder a la desmoralización de la experiencia en la modernidad. Al igual que sucede con la noción benjaminiana de aura o de Eros de Marcuse, y comparable en lo que respecta al alcance de su equivocidad terminológica, esta noción en Adorno se desprende de la experiencia estética y da cuenta de la compleja relación entre el sujeto y el objeto que permite oponer un vínculo instrumental racional, predominante en la sociedad del intercambio, y una apertura mimética y receptiva hacia el mundo. La facultad mimética, o el impulso mimético que Adorno presupone universal y siempre presente en la facticidad, discurre entre el usual cierre reificante del sujeto burgués, que se niega a percibir la alteridad del objeto y subordinarse a sus determinaciones –desactivando así la potencia emancipadora de la obra de arte–, y la apertura total del primero que daría lugar a una pérdida del sí mismo o a una eliminación completa del sujeto (Rosa, 2019, pp. 444-446) que, como ya he mencionado anteriormente, no es admitida por el pensamiento adorniano.

En concreto, para Adorno la experiencia estética permite identificar y sugerir una noción alternativa de mimesis, capaz de extenderse como guía heurística y normativa al resto de la vida social, y radicalmente diferente de la imitación mecánica o de la reproducción de lo siempre igual que –como se ha visto en el caso de Benjamin– define a la reproductibilidad técnica de las obras de arte en la modernidad capitalista, o incluso al conjunto de la industria cultural. Esta noción de mimesis, incrustada en el núcleo de la estética adorniana, intenta capturar la particular experiencia prerreflexiva de apertura sensible al objeto, la cual no puede reducirse a la intersubjetividad humana –si bien crucial, por ser necesaria para la constitución del sí mismo– y menos aún a la interacción comunicativa y a la auto-expresión con la que Habermas califica en lo fundamental a la experiencia estética (Nelson, 2020, pp. 75-79). Al contrario, y en oposición a la tradición platónica –abiertamente crítica con la degradación mimética de las obras de arte, apartadas en varios grados de la realidad de la Idea–, Adorno subraya la espontaneidad receptiva y la libertad creativa, similares a las que se encuentran en las prácticas lúdicas, o en los juegos infantiles más en general, que no puede absorberse por la conformidad y la disciplina que impone la integración social en el capitalismo monopolista. Si el “arte es el refugio del comportamiento mimético” (Adorno, 2004, p. 78), a diferencia de otras esferas sociales y valorativas institucionales características de la modernidad, esto se debe a que la mimesis estética lleva consigo una promesa emancipatoria que, aunque obturada por las relaciones sociales de producción y la ideología dominante, apunta hacia la posibilidad inmanente de establecer relaciones fenomenológicamente significativas con el sí mismo corporal y con el entorno material. Por lo tanto, y en la línea de Marcuse, de relaciones con el mundo que ni subsumen este último a la manipulación agresiva, cognitiva y voluntaria del dominio humano –en términos intelectuales, técnicos, morales o económicos– ni hipostasian la interacción humana mediada discursivamente o el principio relacional último en el que se basa toda forma de reconocimiento recíproco.

Aun siendo uno de los principales críticos de la tradición fenomenológica dentro de los pensadores de la Escuela de Frankfurt, por entenderla guiada por la finalidad idealista de hallar las estructuras trascendentales últimas de la conciencia subjetiva, Adorno reconoce en la experiencia estética un modo particular de relacionarse con el mundo, o con la exterioridad más en general, que desafía la predominancia cognitivista dentro de la filosofía social. Más allá del “culto del espíritu” que Adorno (1976, p. 150) denosta por su alcance epistemológico idealista, la originalidad del esfuerzo adorniano bien podría alinearse con las reflexiones no-cognitivistas sobre el estar o ser-en-el-mundo que dicha tradición ha instituido dentro del

campo filosófico.²⁰⁵ Las relaciones miméticas con el mundo, en este sentido, involucran una dinámica alternativa de subordinación y libertad que ni permiten la imposición arbitraria de la propia subjetividad frente a la “objetividad artística” de la obra de arte –por cuanto esta última exhibe sus propias cualidades frente al alcance virtualmente ilimitado de la voluntad humana– ni, menos aún, obturan la posibilidad emancipadora de intervenir activa, espontánea o creativamente en algún segmento del mundo considerado como valioso (Bernstein, 1992, Cap. 4; Nelson, 2020, pp. 82-85). El carácter “enigmático de las obras de arte” (Adorno, 2004, p. 172), así pues, solo puede preservarse en base al necesario “estremecimiento”, conmoción (*Erschütterung*) extraordinaria o “experiencia verdadera” de apertura, reciprocidad y transformación que, bajo la expresión de formas no identitarias de mismidad que permite el lenguaje mimético, involucra tanto al objeto –en especial, a las entidades extrahumanas– como al mismo sujeto (Hansen, 2019, p. 375), sin que esto implique que la recepción estética de la obra de arte se contradiga con la racionalidad o el conocimiento de dicha objetividad.²⁰⁶

La consciencia sin estremecimiento es la consciencia 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 (Adorno, 2004, p. 437).

Esta original concepción adorniana de la facultad mimética, como reinscripción crítica de la intuición sensible kantiana, además de implicar diferencias fundamentales frente a las concepciones epistemológicas tradicionales o propiamente representacionistas acerca de la dialéctica sujeto-objeto, incluye una consideración afirmativa que permite direccionar los esfuerzos personales en la búsqueda por materializar la libertad o realizar la vida buena dentro de la sociedad moderna. En el mismo sentido que se ha visto someramente para los casos de Benjamin, Fromm y Marcuse, y tal como se detallará en el siguiente capítulo a partir de la teoría de la resonancia de Rosa, la relación mimética con el mundo inscrita en la experiencia estética, oportunamente entrevista por Adorno, mienta un principio epistemológico, ontológico y normativo relacional emancipador y verdaderamente transformador basado en la asimilación,

²⁰⁵ Como explica Bernstein (1992, pp. 201-202) en *The Fate of Art*, no es que la teoría estética de Adorno intente negar la mediación o la conceptualidad, sino que, aun cuando el contenido de las obras de arte no sea racional, este tampoco es meramente intuitivo, puesto que la intuición se encuentra necesariamente mediada por el espíritu. Lo que Adorno sostiene, en todo caso, es que la objetividad artística no se ajusta íntegramente a la exigencia de organización proposicional o de coherencia semántica, y por lo tanto no es aprehensible –en términos epistemológicos– bajo los parámetros representacionistas clásicos presentes en la teoría del conocimiento.

²⁰⁶ En este sentido, la idea adorniana de una “experiencia verdadera” adosada a la noción de mimesis, en el sentido de *Erfahrung*, procura indicar una experiencia que logre una relación de no identificación o no-identidad plena del sujeto para con el objeto, y de no subsunción completa del sujeto en el objeto (Hansen, 2019, pp. 342 y ss.).

igualación (*Gleichmachen*) o afinidad (*Afinität*) recíproca entre particularidades irreductiblemente independientes, y no así completamente fusionadas o indistinguibles –algo que conllevaría una mimesis arcaica antes que una mimesis estética– (Rosa, 2019, pp. 446-449). La delineación de este *otro* modo de existencia traducido en la realidad –en el sentido de Marcuse– por parte la estética adorniana pretende guiar la superación emancipadora de toda presión identificadora y reducción instrumental del vínculo con el entorno humano y extrahumano –técnico o natural– que predomina y ha predominado en la modernidad industrial capitalista (Nelson, 2020, esp. Cap. 3), y que ha conducido, en los términos de Benjamin, a una extendida crisis de la experiencia en el siglo XX.

CAPÍTULO 4. ROSA: ALIENACIÓN Y RESONANCIA

Al prolongar algunas de las preocupaciones presentes en sus primeros escritos, dirigidos a señalar las limitaciones de la privatización de la pregunta por la vida buena, impulsada por la inherentemente compleja y plural tradición del liberalismo político,²⁰⁷ Rosa cuestiona que dentro de las sociedades contemporáneas efectivamente pueda determinarse de forma “individual” o exógena qué es o en qué consiste una vida buena y cómo diseñar un plan de vida que se ajuste a tal concepción personal. Esto lo hace en razón de al menos dos constataciones complementarias: (i) la muy relativa adopción autónoma o libre de una concepción de la vida buena, presuntamente despojada de un horizonte de expectativas intergeneracionalmente asentado, y al margen de un “paternalismo de mercado” (*market-paternalism*) inducido por las más diversas técnicas publicitarias;²⁰⁸ y, por otra parte, (ii) la paradójica consolidación de proyectos vitales solidarios con las exigencias crecientes de optimización personal para participar de la cooperación social (Rosa, 1998). Este ha sido el punto de partida del programa de investigación de Rosa en su expresión crítico-normativa, es decir, el examen crítico de las condiciones sociales de posibilidad de la vida lograda o de la autorrealización en los términos modernos. Por lo que, frente a la tradicional y extendida ponderación de lo justo frente a lo bueno en la filosofía contemporánea (Honneth, 2011), Rosa rehabilita y retoma preocupaciones atinentes con especificidad a la *filosofía social*, diferentes de las que se ocupan las teorías ideales de la justicia. En una vía que lo emparenta con algunos de los desarrollos más recientes en el área, los cuales han definido a dicha subdisciplina a partir de las dimensiones normativas o evaluativas, analíticas y ontológico-sociales que dispone en su análisis y su crítica (Freyenhagen, 2017; 2018; Jaeggi y Celikates, 2023).

Frente al paradigma distributivo, y en el mismo sentido que lo hiciera Honneth en su célebre discusión con Fraser, en *Resonancia* Rosa (2019) sostiene que no necesariamente una mayor cantidad de bienes primarios a libre disposición conducirá a la optimización de las condiciones sociales requeridas para la realización de un determinado plan de vida. En franca contraposición con la teoría de la justicia de Rawls, y con importantes consecuencias para la

²⁰⁷ Hace más de dos décadas, en su artículo *On defining the Good Life*, Rosa (1998) ya se pronunciaba en contra de la privatización ética característica de las sociedades modernas. Al igual que lo ha hecho Jaeggi (2018) más recientemente, allí Rosa se ocupa de advertir las normas sociales y las formas culturales ocultas para indicar las limitaciones del principio de abstinencia y la idea de neutralidad contenida en la tradición del liberalismo político al momento de (i) asegurar la realización cooperativa del plan de vida diseñado por los propios individuos, y de (ii) garantizar las condiciones de libertad que, sin disposiciones éticas que actúen “a sus espaldas”, permitiría contribuir a la anhelada autodeterminación que aquel ha impulsado y propugnado desde su misma concepción.

²⁰⁸ *Cfr.* la crítica que Sayer (2011, pp. 26-30, 45-49) dirige contra la pretendida coextensividad entre valoraciones fuertes o concepciones de la vida buena y preferencias individuales verbalmente articuladas.

teoría del sujeto en cuestión, el autor desestima la concepción de agentes racionales y razonables presupuesta por el primero, cuyas preferencias, concebidas exclusivamente dentro de los márgenes del marco volitivo individual, se orientarían necesariamente a la maximización de los recursos o adquisición de una mayor cantidad de bienes primarios. Desde el punto de vista de Rawls, estos últimos son comprendidos como las

cosas que se supone que un hombre racional quiere tener, además de todas las demás que pudiera querer. 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 (1995, p. 95).

La insuficiencia descriptiva y normativa que implica la fijación en los recursos tal como lo observa Rosa, hace que sus preocupaciones crítico-normativas se direccionen hacia un ámbito analítico distinto al de la justicia distributiva, como es el caso de las preguntas éticas acerca de lo bueno y lo correcto. Así, extiende una denuncia respecto de las severas limitaciones –incluso dentro de la propia filosofía social– que conlleva no pronunciarse en términos axiológicos y considerar que el paradigma distributivo, y la fijación abstracta en los recursos que le sigue, es capaz de solventar teóricamente todos los inconvenientes sociales.

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 (Rosa, 2019, p. 42).

De ahí que las inquietudes por las relaciones logradas o malogradas con el mundo, y las respectivas condiciones sociales que las enmarcan, desempeñen un papel central dentro de su original teoría de la resonancia. Por lo que, de asumirse estas constataciones contrarias al paradigma distributivo no puede concluirse, como pretende buena parte de la filosofía política normativa, con la tesis de que han de existir garantías causal-necesarias entre una mayor cantidad y diversificación de bienes, recursos y servicios a exclusiva disposición y la consecución directa de algún tipo de bienestar, felicidad o libertad. Como ya había logrado entreverlo Marcuse (2003, p. 183), esto último puede llegar a ser –y por norma general lo es– un subproducto, mas no su derivación necesaria. Pues los inconvenientes apreciables con

especificidad en contextos *incluso* muy privilegiados, o el invariante “sufrimiento de indeterminación” –*á la* Hegel– asociado a la condición moderna y extendido en todo el espacio social,²⁰⁹ no pueden resolverse solamente con la inyección de una mayor cantidad de medios y/o capacidades. Por el contrario, la eliminación de dicho sufrimiento supondría una transformación cualitativa del conjunto de las relaciones con el mundo, o del modo singular en que se da la experiencia, lo que de hecho podría emparentarse con el principal objeto de investigación de la fenomenología material (Henry, 2009, esp. pp. 54-55). Sin que todo esto suponga desestimar, como se ha visto antes, la importancia analítica y normativa que cumplen las formas predominantes de mediación, nexo o lazo social que organizan la producción/reproducción de la vida en el capitalismo. Así pues, para Rosa

la vida humana [...] 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 por 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 el mundo; o, incluso, que es ya expresión y emanación de un vínculo problemático con el mundo (2019, pp. 44-45).

Establecido inicialmente el campo analítico y la subdisciplina en la que Rosa pretende intervenir, y tras haber delimitado parcialmente el alcance de la filosofía social frente a otras subdisciplinas filosóficas, el autor se propone trazar una continuidad parcial entre el proyecto habermasiano, la obra de Honneth y su propia empresa, que bien podrían colocarlo como representante de la cuarta generación frankfurtiana. En el décimo capítulo de *Resonancia*, Rosa (2019) muestra precisamente las limitaciones antropocéntricas y excesivamente racionalistas que cree encontrar en las nociones de entendimiento comunicativo y de reconocimiento recíproco,²¹⁰ al mismo tiempo que justifica su predilección por los escritos tempranos de la

²⁰⁹ Como es sabido, Honneth (2016) ha llevado a cabo una interpretación de la *Filosofía del derecho* de Hegel en donde concilia el alcance de las teorías de la justicia con el estudio de las patologías sociales. Tal interpretación daría lugar a una concepción no necesariamente psicologista o sustantiva –sino formal– de la autorrealización, es decir, a “una teoría normativa de la justicia social que [...] intenta fundamentar qué esferas sociales tiene que contener o tener a disposición una sociedad moderna para conceder a todos sus miembros la oportunidad de una realización de su autodeterminación” (Honneth, 2016, p. 76).

²¹⁰ Así lo establece Cheng, por ejemplo: “[I]a razón por la que las nociones de comunicación o reconocimiento son algo limitadas en comparación con las relaciones con el mundo es que ellos [Habermas y Honneth] (más o menos influenciados por la tradición alemana de la hermenéutica y la *Geisteswissenschaft*) presuponen que la reciprocidad debe estar subordinada al entendimiento mutuo sobre la base de la razón o el espíritu, y tal condición se considera plausible solamente entre los seres humanos [...]. Por lo tanto, si la categoría normativa de reciprocidad en la Teoría Crítica ha de ser extendida desde los seres humanos al mundo, se debe proponer un concepto que no implique el entendimiento comunicativo como requisito previo. La estrategia de Rosa (i.e., reemplazar la comunicación o el reconocimiento con la resonancia) podría ser un enfoque razonable debido a que la resonancia es un estado puramente relacional que solamente requiere de apertura mutua y de una distancia que mantenga la autenticidad mutua, más que del entendimiento comunicativo” (2023, p. 5). Respecto de las

Escuela de Frankfurt como fuente principal de sus consideraciones filosóficas. A diferencia de la visión complaciente de la modernidad de los principales representantes de la segunda y de la tercera generación frankfurtiana, y como se ha visto en capítulos anteriores de esta investigación, Rosa se muestra extremadamente crítico con el proyecto incompleto de la modernidad, y por momentos su propuesta tiende más bien a reconocer –en un tenor romántico-expresivo y hasta melancólico– las virtudes de las formas comunitarias extraeuropeas más que a abogar por perpetuar las condiciones morales desencantadas vigentes en el mundo occidental.²¹¹

A diferencia de lo que sucede en el caso de Schopenhauer, quien recurre a las invariantes de la naturaleza humana para explicar la decadencia espiritual –aunque no así material, evidentemente– de la modernidad, con Marx se iniciaría de manera definitiva el proyecto crítico del que Rosa se concibe heredero, a saber, la sociología de la relación con el mundo (*Soziologie der Weltbeziehung*) (Rosa, 2019, pp. 409 y ss.). Es decir, habría de inaugurarse la pretensión teórico-crítica de sistematizar y elaborar de manera inmanente los contornos de un orden social alternativo al de la modernidad capitalista, habitualmente experimentado como dominante, alienante y reificante. Al detenerse en las condiciones sociales que precarizan las posibilidades objetivas de resonancia –como experiencia afectiva y éticamente significativa–, y no solamente en la casuística o en el relevamiento empírico de los padecimientos psíquicos, Rosa logra justificar el dualismo perspectivo sobre el que se cierne la globalidad de su programa de investigación, tal y como he dejado establecido en lo anterior. Este dualismo metodológico, que hunde sus raíces en los desarrollos más importantes de la tradición fenomenológica,²¹² y que separan al programa de Rosa de un naturalismo fuerte, habría de permitir dilucidar las complejas relaciones entre el orden institucional del que depende estructuralmente la reproducción material en la modernidad y el “mapa histórico-moral” de esta última, que define culturalmente lo que resulta deseable y lo que no es admitido, o incluso lo que puede esperarse legítimamente, y moviliza así direccionalmente las energías motivacionales –en la forma de ansiedades, aspiraciones, expectativas, deseos, promesas y

limitaciones antropocéntricas y/o humanistas de las perspectivas de Habermas y Honneth, *cfr.*, también, Nelson (2020, Cap. 2).

²¹¹ Tomada en su conjunto, la obra de Rosa resulta capaz de integrar un momento tecnológico modernista –en *Social Acceleration*– con un momento comunitario romántico –en *Resonancia*– y da cuenta así de la complicación temporal que debería cimentar afirmativamente cualquier idea de modernidad alternativa en la actualidad (Martín, 2023a, pp. 158 y ss.).

²¹² Respecto de la obra tardía de Merleau-Ponty como precursora de este dualismo perspectivo, *cfr.* Coole (2007, esp. p. 12).

temores– encarnadas por los actores (Rosa, 2023a, p. 114). De esta manera, de hecho, lo deja establecido en uno de sus ensayos más recientes, *The Uncontrollability of the World*:

el carácter y la dinámica de una formación social solo pueden entenderse en términos de la interacción entre las estructuras e instituciones que la constituyen y las fuerzas culturales que la impulsan: sus miedos, promesas y deseos. La primera –la dimensión estructural– bien puede describirse utilizando los medios de la observación científica empírica, es decir, desde una *perspectiva en tercera persona* como la que utilizamos para observar y describir, digamos, las órbitas de los planetas. Sin embargo, lo que esta perspectiva es incapaz de captar son los aspectos dinámicos y energéticos de la sociedad. La vida social se desarrolla y el cambio social se produce únicamente sobre la base de las esperanzas y temores de las personas que viven en una determinada formación; y estas fuerzas impulsoras, estas promesas y aprensiones, pueden reconstruirse hermenéuticamente, en términos culturales, solo desde *una perspectiva en primera persona* (Rosa, 2020a, p. 8).

Si el segundo capítulo de esta investigación ha estado dedicado a la reconstrucción general del enfoque estructural a partir del que Rosa despliega su teoría de la estabilización dinámica, este capítulo se centra en aquellos “aspectos dinámicos y energéticos” que solamente pueden identificarse bajo la óptica de la primera persona. En la orientación parcialmente culturalista que Rosa adopta de Taylor, la resonancia se identifica como una forma subjetiva de existencia opuesta a las tendencias alienantes originales de las sociedades modernas, aunque precisamente en relación estrecha y paradójica con estas últimas. Como ya lo han entrevisto pensadores y sociólogos de la talla de Bauman, Echeverría, Illouz, Merton, Simmel o Weber, la inauguración de la modernidad representa el momento sociohistórico ambivalente por excelencia, en donde se anhela la libertad y se sufre por esta misma razón, y en donde se extiende un generalizado deseo de emancipación, novedad y transformación que, unido a las crecientes expectativas de administración racional de la vida cotidiana, conduce al desencanto y al padecimiento debido al alcance y a los reveses de semejante ambición. Estas constataciones son las que precisamente dan lugar tanto a las consideraciones filosófico-sociales respecto de una época como la moderna que se ha tornado abstracta, distanciada y reflexiva, y en la que la existencia humana se vuelve extremadamente vulnerable en la conciencia de su finitud, tal y como se observa en los casos de Kierkegaard y Nietzsche,²¹³ cuanto al examen de las

²¹³ En *La enfermedad mortal*, por ejemplo, Kierkegaard muestra la irreparable animadversión hacia uno mismo que las manifestaciones de la libertad provocan para los modernos: “[m]ientras el hombre desesperaba de *algo*, lo que propiamente hacía no era otra cosa que desesperar de *sí mismo*, y lo que ahora quiere es deshacerse de *sí mismo*. Esto es lo que le pasa, por ejemplo, al ambicioso de dominio, al que tiene el lema de ‘o César o nada’, que en cuanto no llega a ser César, se pone a desesperar sobre el particular. Pero en realidad lo que esto significa es algo distinto, a saber: que tal sujeto, precisamente por no haber llegado a ser César, ya no puede soportar ser *sí mismo*. Por lo tanto, no desespera propiamente sobre el particular de no haber llegado a ser César, sino del propio yo que no lo ha llegado a ser [...]. Si hubiese llegado a ser César, habría encontrado una bonita manera, aunque desesperada, de haberse deshecho de *sí mismo*; pero una vez que no llegó a serlo, ya no le queda sino esa desesperada impotencia de no poder deshacerse de *sí mismo*” (EM, pp. 39-40). Como se verá en lo que sigue, la impotencia por no lograr “deshacerse de uno mismo” ante los reveses biográficos deviene fundamental en la

consecuencias indeseadas de la persistentemente trunca añoranza innombrada –pero inherente a la modernidad ilustrada– de bienestar, felicidad o realización personal que Rosa empareja con la noción de “resonancia”. Es decir, de conseguir una vida lograda bajo ideales socialmente disponibles pero instanciados auténtica y autónomamente por los propios actores. La legitimidad normativa expresada en la noción de resonancia, por consiguiente, deriva para Rosa de una promesa enclavada en los propios mimbres simbólicos de las sociedades modernas –en el programa cultural que difunden sus instituciones sociales básicas, más precisamente–, replicada en un sinfín de testimonios estéticos e intuiciones compartidas y subyacente como una invariante sociocultural, y no así esencial, a la manera de un interés emancipatorio imprescindible para el desarrollo de las teorías críticas que se proponen prolongar el legado de la Escuela de Frankfurt (Honneth, 2011; 2017b; Gros, 2020).²¹⁴ De acuerdo con Rosa, comprender el alcance de la noción de resonancia, y su fundamentación a un tiempo filosófico-antropológica (Schopenhauer), histórico-intelectual (Kierkegaard, Nietzsche) y propiamente sociológica (Marx), sirve tanto para explicar por qué la modernidad instituye un modo de actuación por defecto, orientado a la apropiación agresiva, instrumental y reificante del mundo, como para encumbrar, a contraluz de estas últimas tendencias, la atractiva promesa de suspender dicho modo de actuación y la correspondiente oportunidad crítico-negativa en la que se justifica la vocación transformadora del quehacer filosófico-social. Así pues, en lo que resta de este capítulo introduciré, en primer lugar, las distintas concepciones de alienación presentes en la obra de Rosa y, en segundo lugar, presentaré en líneas generales su teoría de la resonancia. Si las primeras valen como punto de partida negativo desde el cual justificar la necesidad de una modernidad alternativa a la realmente existente, a la vez que indicar las potencialidades que permanecen truncas dentro de esta, la segunda sugiere lo que una forma de existencia vital calificable como buena o correcta, en un sentido tanto personal como comunitario, y en acuerdo con fines emancipadores y criterios de justicia,²¹⁵ debería ser capaz de cumplimentar.²¹⁶

justificación de la teoría de la resonancia de Rosa, que, de manera similar al último Foucault, presupone la existencia de una inquietud universal por la transformación subjetiva que permanecería bloqueada en la modernidad y –sobre todo– en la modernidad tardía.

²¹⁴ Respecto de la recepción de Freud que realiza la tradición frankfurtiana, y de la pretendida garantía de resistencia que lleva consigo el sufrimiento individual, *cfr.* Honneth (2009a, pp. 82-84).

²¹⁵ Hacia el final de *Resonancia*, Rosa (2019, pp. 561 y ss.) culmina por argumentar en favor de una medida no solo ética (relativa a la vida buena) sino estrictamente político-institucional (relativa a la justicia), a saber, la renta básica universal, financiada a través de un impuesto global a las herencias, en acuerdo con lo establecido por Piketty. Esto debe entenderse en el marco del “monismo normativo” explícitamente asumido por el autor (Rosa, 2019, pp. 58, 576), que, al igual que sucede con Honneth y su paradigma reconocitivo, le conduce a argüir que la resonancia es capaz de reunir indistintamente preocupaciones distributivas y éticas (Duerto, 2020; Gros, 2020).

²¹⁶ En los términos de Rosa: “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

4.1. ALIENACIÓN Y TEORÍA DEL SUJETO

En *Alienación y aceleración*, Rosa (2016a) establece que la piedra de toque de la crítica normativa de la aceleración social reside en advertir, muy a pesar de la neutralidad axiológica liberal,²¹⁷ que los patrones temporales en la modernidad –o en su defecto la propia estabilización dinámica de la sociedad– siempre han de presuponer, y de contribuir con, cierto *ethos*. En este último se enmarcarían espacio-temporalmente no solo las concepciones de la vida buena predominantes, sino la posibilidad misma de establecer compromisos vitales o axiológicamente cargados. Y de los cuales alguien no puede sustraerse más que a expensas de resignar de la mayoría de promesas de las sociedades complejas o al pretender ilusoriamente escindirse de la socialización moderna y de sus modos de alcance, tanto prácticos o prerreflexivos como cognitivos. De esta manera, para Rosa

las sociedades modernas están reguladas, coordinadas y dominadas por un preciso y estricto régimen temporal que no está articulado en términos éticos. De esta manera, los sujetos modernos pueden ser descritos como mínimamente constreñidos por reglas y sanciones éticas, siendo por consiguiente “libres”, aun cuando se encuentran férreamente regulados, dominados y reprimidos por un régimen temporal en gran parte invisible, despolitizado, no discutido, subteorizado y no articulado. Este régimen temporal, de hecho, puede ser analizado bajo un solo concepto unificador: la lógica de la aceleración social (2016a, pp. 9-10).

Los patrones temporales modernos, como fondo de apariencia neutra sobre el que pesa una abstinencia pública, han de convertirse de acuerdo con Rosa en el presupuesto necesario de cualquier curso de acción. Aun cuando dichos patrones no se encuentren articulados en términos éticos y no aparezcan como objeto pasible de crítica social. Lo que concuerda, por ejemplo, con las observaciones de Simmel respecto de las ambivalencias implicadas en la forma pecuniaria y en el mercado como esfera a la vez constrictiva –mediante imperativos muy rígidos– y propulsora de la promesa de libertad original de la modernidad ilustrada. Desde el punto de vista de Simmel, a pesar del aumento de la dependencia objetiva que la complejidad social trae consigo, esta también reduce las restricciones al ejercicio de la libertad de elección al librar a los intercambios de la dependencia directa o personal, al tiempo que la institución específicamente moderna del mercado borra cualquier rasgo cualitativamente discernible de

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” (2019, p. 459).

²¹⁷ Honneth (2011, pp. 155-160) también defiende esta trascendencia del horizonte axiológico, originalmente presente en *Dialéctica de la Ilustración*, siempre y cuando se trate de deficiencias “patológicas” que atañen al todo social y no así de injusticias o problemas de justicia distributiva en general.

las personalidades irremplazables que se hallan detrás de los bienes, los recursos o las prestaciones adquiridas. En el comentario de Jaeggi:

[c]on razón, la descripción que hace Georg Simmel de la vida moderna bajo los signos de la intercambiabilidad y del dinero –un logro aún insuperable al describir el capitalismo como una forma de vida– es marcadamente ambivalente. La indiferencia hacia las relaciones especiales y las propiedades intrínsecas de los bienes también significa libertad. El desapego [*Bindungslosigkeit*] permitido por el dinero también significa independencia. Y –con toda su precariedad y rigidez– en la medida en que el mercado laboral libre ha reemplazado a las jerarquías feudales, este mercado no se basa simplemente en el valor de la eficiencia (en la medida en que tenga éxito). Más allá de esto, el mercado también encarna un principio ético, tal que la libertad de la modernidad –como libertad de elección– consiste en vivir la propia vida independientemente de los demás (2016, p. 63).

También para Rosa el programa ético o la forma de vida resulta importante al momento de desplegar una crítica inmanente de la modernidad. En especial, al considerar la contradicción paradójica entre un nivel socio-ontológico en el que nada cambiaría más que en su carácter superficial, pues no han de transformarse radicalmente las estructuras sociales contemporáneas –es decir, cuando la reproducción social capitalista sea exitosa y tenida por inalterable–, y la volubilidad de los ideales de realización personal, representados en una ampliación sistemática de las expectativas personales (*Reichweitenvergrößerung*) o en el ya mencionado “alcance de mundo”. La sociedad moderna instaura así, de manera inédita, una promesa contradictoria y vacua de “intensidad” o maximización indeterminada de todas las potencias vitales que solo puede identificarse a partir del examen complementario de la perspectiva de la primera persona y las transformaciones experienciales características de los siglos XVIII y XIX. Sin la primera sería imposible para los mismos actores catalogar ciertas experiencias de “frenéticas”, “intensas” o “veloces” y sin las segundas no podría comprenderse qué significan estos últimos vocablos aun en nuestra época. El horizonte de expectativa moderno, aunque *prima facie* abierto a la consideración personal respecto a la idea del bien o al contenido de la vida buena, reposaría sobre principios éticos inconfesados o no publicitados, sobre los cuales, por ejemplo, se cementa la cultura de la intensidad con la que actualmente se califica el grado de realización biográfica.

El único principio aceptado parece ser el siguiente: cualesquiera que hayan sido las motivaciones y las acciones de una persona, debemos finalmente preguntarnos si 'vivió la vida al máximo', siguiendo la expresión prosaica que todavía formula con precisión lo que se espera de nosotros de aquí en adelante. En todo, el único pecado verdadero es no haber vivido con la suficiente intensidad. Uno podría haber sido mediocremente extravagante, pero hubiera sido mejor haber sido extravagantemente mediocre (García, 2018, p. 11).

De esta manera, y tras la provechosa reunión heurística entre hermenéutica y fenomenología, se llega al núcleo más original de la crítica de Rosa al respecto de la

aceleración social en *Alienación y aceleración*, a saber, lo relativo a la estrategia de crítica específicamente ética. Esta última señalaría, por un lado, hacia las promesas incumplidas de la modernidad y a la paradójica subversión de los ideales emancipatorios (Rosa, 2016a, Cap. 13), y, por otro, hacia los ámbitos de realidad ético-formal que se ven distorsionados por la introducción de imperativos de crecimiento, aceleración e innovación (Rosa, 2016a, Cap. 14). Respecto del primer punto, Rosa se detiene principalmente en la “promesa rota” de autodeterminación, al advertir de qué modo la presión de la adecuación competitiva conduce, de forma perversa y heterónoma, a instrumentalizar los anhelos más genuinos para contribuir con la reproducción del *statu quo*, bien sea voluntaria o involuntariamente.

En su etapa tardomoderna –por lo menos, en las sociedades occidentales–, la aceleración ya no asegura los recursos imprescindibles para la búsqueda de sueños, metas y planes de vida individuales, ni para la determinación política de una sociedad de acuerdo con las ideas de justicia, progreso, sustentabilidad, etc.; más bien, ocurre al revés: los sueños, metas, deseos y planes de vida son usados para alimentar la máquina de la aceleración (Rosa, 2016a, p. 141).

Esta constatación, de hecho, resulta congruente con las paradojas sociales identificadas por innumerables teóricos y críticos sociales y culturales,²¹⁸ y el propio Rosa se ha encargado de extenderla tras el vocablo de “activación” o gestión de sí mismo (*self-management*) que resume las técnicas de “desarrollo personal” contemporáneas derivadas de las teorías del capital humano.²¹⁹ Como supo entreverlo tempranamente Bell (1978) a propósito de la contradicción entre el ámbito de la producción y el ámbito del consumo, en las sociedades modernas y tardomodernas han de convivir al menos dos exigencias contradictorias, a saber, la conformidad con el actual estado de cosas –apoyada en una racionalidad estratégica, en el autointerés y en la maximización de las ganancias– y la autorrealización auténtica o innovación radical –apoyada en una ética hedonista–. En los términos de Illouz, “la cultura del capitalismo se contradice, en tanto exige que las personas sean laboriosas durante el día y hedonistas por la noche” (2009, p. 31). Este dilema cotidiano entre tomar el control o dejarse llevar, tratado por el propio Rosa (2020a, Cap. 6), y ampliamente difundido a través de la industria cultural

²¹⁸ En *Más allá del salario*, Chicchi, Leonardi y Lucarelli, dan cuenta de esta “doble imposición del imperativo categórico del capitalismo contemporáneo: (1) sé lo que quieras, lleva a la práctica tu autonomía, bajo la condición de que (2) la resultante de tu acción sea traducible en la axiomática del capital y sus métricas convencionales en constante mutación” (2019, p. 74).

²¹⁹ La idea de “activación” o “auto-activación” difundida a partir del *management* contemporáneo, además de asemejarse en términos analíticos y normativos a la gestión de sí mismo mediada por el control emocional, intenta referir a la predisposición proactiva que muchas de las instituciones y organizaciones –en especial de aquellas que componen el menguado Estado social– exigen por parte de sus integrantes. Hoy en día, para obtener cualquier clase de beneficio formal o jurídicamente consagrado, estos deben mostrarse adaptables, interesados y dispuestos a cambiar la misma estructura de la voluntad que, se supone, los ha conducido indeseadamente a su estado actual (Davies, 2015, Cap. 4; Ehrenberg, 2000; 2019; Honneth, 2009b, pp. 363-388).

contemporánea,²²⁰ dificulta siquiera juzgar como incorrectas o injustas ciertas condiciones laborales, por ejemplo, al no ser evidente que la obtención de gratificación mediante la actividad laboral, el cultivo de una especialización en el largo plazo o la elección ética y moralmente autodeterminada de una profesión de una vez y para siempre sean reivindicaciones suficientemente justificadas en términos públicos.

El imperativo social "¡realízate!" no encaja con el imperativo "¡confórmate!" Pero en la medida en que las condiciones de trabajo modernas a menudo involucran ambos imperativos, pueden describirse como contradictorios en sí mismos. La versión más simple de una constelación de este tipo es la situación clásica de doble vínculo en la que existe un imperativo que se subvierte simultáneamente en la práctica, por ejemplo, un caso en el que las condiciones de trabajo son *de hecho* represivas, mientras que simultáneamente un reclamo de creatividad o autorrealización se *postula* (Jaeggi, 2018, p. 262).

Con respecto al segundo punto, Rosa (2016a, Cap. 14) fija su atención en las cinco formas de la alienación que se manifiestan a nivel personal, aun cuando sus causas sean estructurales, por lo que ambas dimensiones no pueden desagregarse de manera definitiva: alienación con respecto (i) al espacio, (ii) los objetos, (iii) las propias acciones, (iv) el tiempo y (v) a nosotros mismos y los demás. Por lo que dichas formas pueden verse en la creciente movilidad local e internacional, en el desprendimiento personal del espacio físico, en el firme extrañamiento frente a un entorno material y simbólico que se trastoca constantemente en razón de su obsolescencia, en la incertidumbre ante lo que cabe esperar y el desasosiego que sigue a cualquier curso de acción emprendido en circunstancias abiertas y necesariamente orientadas al futuro, en la "paradoja subjetiva del tiempo" que impide más que recabar vivencias sin rastros en la memoria o en la desatención frente a las necesidades, deseos e intereses propios y ajenos. Todas estas constituirían situaciones ampliamente difundidas en el mundo contemporáneo que podrían servir para ilustrar negativamente la plausibilidad de la teoría de la resonancia avanzada por Rosa como complemento ontológico y ético-normativo de su enfoque estructural basado en la teoría de la estabilización dinámica de la sociedad.

El elemento común a todos los géneros específicos de alienación sería el "sentimiento de 'no desear realmente lo que uno está haciendo'" (Rosa, 2016a, p. 158), pese a que sus causas no puedan rastrearse con exhaustividad en mecanismos psicológicos. Si bien estos últimos

²²⁰ Basta pensar en el lema *Work hard, play hard*, que al menos desde la década de 2010 organiza tanto la cultura empresarial y el *management flexible* como las narrativas más habituales en la música urbana contemporánea; estas últimas suelen expresar en primera persona la aspiración y la expectativa no solo de enriquecerse a partir de méritos individuales sino de disfrutar lo conseguido con la misma vehemencia. Respecto de la constitución híbrida del *ethos* romántico durante los primeros años del siglo XX, como resolución de la contradicción cultural entre las demandas racionales de un matrimonio perdurable y las novedosas definiciones hedonistas del amor basadas en estilos de vida compartidos, *cfr.* Illouz (2009, esp. pp. 82-89, 256-261).

aparecen como fundamentales en su posterior caracterización de la resonancia, Rosa se concentra en las opacas fuerzas sociales que afectan a la reproducción y transformación involuntaria del actual estado de cosas.²²¹ El delgado bosquejo normativo que presenta Rosa (2016a) en su ensayo de 2010 lleva consigo la virtud de intentar describir el fenómeno de la alienación en su conexión necesaria con problemas socio-ontológicamente más amplios, como es el caso de la aceleración social y la estabilización dinámica. Aun cuando la misma concepción de alienación que presupone, y la noción de “relación con el mundo” (*Weltbeziehung*) de raigambre fenomenológica que se encuentra en su base, no parezca estar del todo precisada o siquiera sugerida más que en sus obras posteriores. En lo que sigue, me ocuparé de revisar, a la luz de algunos ejemplos ofrecidos por el propio Rosa, la concepción de alienación implicada en su programa de investigación, así como los cambios fundamentales que ha sufrido en los últimos años. Este examen bien podría servir para ubicar a la alienación en la serie de fenómenos emparentados por la filosofía social con el “sufrimiento de indeterminación” respecto del mundo de la vida, así como para indicar la importancia de la influencia fenomenológica en la sofisticación de una teoría normativa capaz de reconocer las esferas o ejes sensibles a la resonancia y la experiencia en primera persona que define a esta última, o que, en su defecto, permite identificar por qué es necesaria su presencia.

4.1.1. “Visión explícita” de la alienación y división subjetiva

La razón principal por la cual algunos intérpretes han conseguido distinguir dos momentos definidos dentro del acervo textual de Rosa, *i.e.*, una teoría sociológica de la modernidad y una filosofía normativa (Montero y Torres, 2020), se debe a las pretensiones mismas de la empresa de este: diagnosticar la modernidad *in toto* y evaluar las experiencias fenomenológicas que puedan llegar a ser caracterizadas de paradójicas en un nivel general de análisis. A diferencia de Habermas o Honneth, quienes habrían abandonado el interés por la alienación (*Entfremdung*) para ocuparse de examinar las expectativas normativas inscriptas en la interacción social, o bien de las acciones orientadas al entendimiento comunicativo, o bien de las formas de reconocimiento recíproco que aseguran ciertas autorrelaciones prácticas, de acuerdo con Rosa es preciso recuperar este vocablo enclavado en la tradición filosófica y sobre el cual recaen innumerables disputas analíticas. Sobre todo, al considerar que “la aceleración social conduce a formas de alienación social graves y empíricamente observables, que pueden

²²¹ Desde finales del siglo XIX Durkheim ya advertía respecto de la insuficiencia de las medidas pedagógicas contra la alienación, como pueden ser la educación en el disfrute de placeres sofisticados o el cultivo letrado y artístico (Neuhouser, 2023, esp. p. 218).

ser consideradas como el obstáculo principal para la realización del concepto de una buena vida en la sociedad tardomoderna” (Rosa, 2016a, p. 11). Por consiguiente, el objetivo principal de Rosa a este respecto se presenta en conformidad con toda la tradición filosófico-social: ya sea bajo procedimientos de crítica ideales, internos o immanentes, desde su mismo origen la teoría crítica de la sociedad ha fijado la atención en el sufrimiento evitable cuya etiología se localiza en las difusas u opacas fuerzas sociales que limitan la estructura de la voluntad de los individuos, y que los conduce a un desarraigo, un desencuentro o una incomodidad frente a sus propias voliciones. Sin embargo, a diferencia de lo dispuesto en otros enfoques contemporáneos,²²² Rosa sí parece conseguir conectar satisfactoriamente la alienación, con frecuencia catalogada por la tradición ligada al *Institut* como la “patología social” más extendida, con las condiciones que orientan los cursos de acción individuales en la modernidad y, más aún, en la modernidad tardía. Esto constituye una gran ventaja frente a las conceptualizaciones alternativas de la alienación y la reificación disponibles en la bibliografía especializada, y una inmejorable ocasión para revisar la teoría del sujeto y la reciente influencia de la tradición fenomenológica dentro de su programa de investigación.

En concreto, Rosa ha dedicado dos ensayos al tradicional tópico teórico-crítico de la alienación, a saber, *Alienación y aceleración* y *Resonancia*, publicados en 2010 y 2016, respectivamente. En ambos permanece la preocupación invariante por recabar algunos de los efectos perjudiciales de la aceleración social y la estabilización dinámica, en el modesto afán de “recapturar momentos de experiencias humanas no alienadas” (Rosa, 2016a, p. 12) antes que la ingenua ambición de estipular un estado existencial prístino en donde no habría rastro alguno de alienación, o existiera integración subjetiva plena y bienestar absoluto.²²³ Capaces de ser juzgadas con el instrumental teórico-crítico, sin embargo, las experiencias concretas a las que Rosa remite casuísticamente para ejemplificar su particular concepción de alienación parecen sugerir un importante desplazamiento extensional, y un disímil potencial crítico, entre ambas obras. Esta diferencia resulta importante frente al interés metodológico que reviste la presente investigación desde su inicio, puesto que Rosa parece comprometerse con una teoría no subjetivista del sujeto y un consiguiente enfoque filosófico-social que no depende

²²² Respecto de las limitaciones de la teoría del reconocimiento de Honneth, también desde un punto de vista materialista, *cfr.* Deranty (2007) y Nelson (2020, pp. 44-45, 54-55).

²²³ Esto es lo que también ha intentado llevar a cabo Jaeggi (2014; 2018) en años recientes, al exceder los lamentos melancólicos –de inspiración rousseauiana– por la presunta pérdida de una base antropológica compartida por toda la humanidad –ya sea que esta última se defina en términos de “experiencia”, “racionalidad comunicativa” o “universal racional”–, como contrapartida romántico-expresiva de la diferenciación, individualización y racionalización social sucedidas junto a la modernización europea.

exclusivamente del contenido cognitivo de la relación sujeto-mundo,²²⁴ de los parámetros psicológico-morales característicos del intelectualismo moral ni del individualismo metodológico reductivo a propósito de la acción social. Aun cuando este enfoque no esté del todo articulado en su propio acervo sino más bien sugerido como uno de sus principales corolarios.²²⁵

La alienación dentro del programa de Rosa indica la existencia de actividades, procesos o situaciones paradójicas e internamente inconsistentes que sucederían sin que los protagonistas del obrar –los propios actores– se propongan activamente contribuir con su realización. Así, esta extensa noción de alienación, que escapa a la especificidad del vocablo tal como ha sido empleado por la tradición filosófica, y que aparece como problemáticamente cercana a las limitantes para la autonomía moral y/o la libertad de la persona, procuraría denotar un “estado en el cual los sujetos persiguen fines o realizan prácticas que, por una parte, no les son impuestos por actores o factores externos –hay opciones alternativas realizables– pero que sin embargo no tienen ningún deseo ‘real’ de apoyar” (Rosa, 2016a, p. 144). Sin coerción directa evidente, y sin deficiencias en las operaciones cognitivas del todo atribuibles a una condición social desaventajada –pues Rosa se enfoca sobre todo en inconvenientes característicos del sufrimiento que aqueja a los mejor situados a nivel global– (Gros, 2023a) la alienación así dispuesta constituiría toda una aporía:

la gente, aparentemente, muy pocas veces hace lo que "realmente quiere hacer"; en lugar de ello, se dedica –sin ninguna coerción [...]– a actividades que, en realidad, no le atraen mucho. Esto es, entonces, un caso casi paradigmático de alienación [...]: las personas se dedican voluntariamente a hacer lo que "realmente" no quieren hacer (Rosa, 2016a, p. 161).

²²⁴ Al igual que en el pensamiento alemán, y en Heidegger en particular, la noción de “mundo” (*Welt*) cumple un papel central dentro del programa de investigación de Rosa. Tal noción también resulta central en autores como Blumenberg, Koselleck, Luhmann, Merleau-Ponty o Taylor, todas fuentes intelectuales primarias del programa de Rosa en las que el “mundo” es concebido como el horizonte de significatividad; una realidad que, aun existiendo para un sujeto en un plexo de acción y sentido, precede ontológicamente a las existencias empíricas individuales (Gros, 2020). En los términos de Rosa, el mundo “aparece como el horizonte último en el que las cosas pueden acontecer y los objetos se dejan descubrir [...]; el mundo es aquello que está siempre ya previamente dado a toda conciencia [...], los sujetos se encuentran siempre ya *insertos en, envueltos por o relacionados con un mundo como todo*” (2019, pp. 54-55).

²²⁵ Los principales inconvenientes de las perspectivas cognitivistas respecto del estudio de las dinámicas sociales anónimas se vuelven especialmente evidentes al momento de (i) identificar su estado normativo a partir de una estrategia procedimental de crítica estrictamente inmanente, (ii) explicar la reproducción social asistida por las promesas y los temores, culturalmente mediados pero sostenidos por los propios actores, aun sin que estos últimos lo hagan voluntariamente, y (iii) conectar satisfactoriamente la perpetuación del malestar y el sufrimiento social localizados en el mundo externo con el sufrimiento que se manifiesta a nivel individual (Fleitas González, 2020a; 2022; Freyenhagen, 2015; Laitinen, 2015). Estas tres dificultades fueron las que intentó solventar Adorno en *Minima moralia* al recopilar las principales actitudes que permitirían apuntalar y delimitar negativamente una forma de vida contradictoria o directamente fracasada (Freyenhagen, 2012; Jaeggi, 2005), así como también Fromm, al identificar y denunciar –al igual que lo haría el propio Adorno (2006, § 36; pp. 63-65)– la “patología de la normalidad” de las sociedades occidentales de mitad del siglo XX (Harris, 2022, Cap. 6).

Esta primitiva definición de la alienación, que mantiene sus conexiones analíticas fundamentales con la antropología filosófica de Taylor, resulta capaz de ser operacionalizada en términos sociológicos e incluida en estudios empíricos que releven los usos y las representaciones actuales del tiempo. Al reformularse como “autoalienación” (*Selbstentfremdung*) (Rosa, 2016a, pp. 170 y ss.), “autotraición” (Basare, 2021a) o “autonegación” (Basare, 2021b), se hace posible confrontar los criterios fuertes de valor que han de orientar el plan de vida de los actores –de acuerdo con lo que ellos mismos aducen verbalmente– y su efectiva realización o no realización.²²⁶ Para el caso, si las investigaciones empíricas en ciencias sociales dieran cuenta de una discordancia explícita entre las orientaciones de valor –en términos axiológicos– ampliamente difundidas (el cultivo artístico o letrado, el disfrute comunitario o familiar o la dedicación exclusiva a una profesión que se considera placentera o útil, por ejemplo) y la difundida denuncia de que no es posible llevarlas a cabo bajo las condiciones sociales actuales, y sin fenómenos coercitivos que lo impulsen, entonces podría advertirse un estado general de alienación, aunque concreta e individualmente manifestado en el sufrimiento individual.²²⁷

Como se ha visto, en cuanto recurso capaz de ser distribuido y redistribuido, el tiempo dentro de las sociedades modernas y tardomodernas ha de concebirse en base a la finitud terrenal, sin la cual no puede comprenderse la especificidad histórica que reporta la atractiva idea de libertad para los modernos (Hägglund, 2019). La impugnación secular de la trascendencia extramundana, tanto como la reconfiguración cultural de la promesa de eternidad o trascendencia originalmente religiosa, tan solo habilitan a que el tiempo se “contraiga” o se intensifique de manera pretendidamente sempiterna. Esto es, a una aceleración virtualmente ilimitada en base a la cada vez mayor cantidad de expectativas, eventos e interacciones que

²²⁶ Las valoraciones fuertes *à la* Taylor deben entenderse, en el programa de investigación de Rosa, desde un punto de vista prerreflexivo o no cognitivista: son las que dinamizan o mueven a la acción incluso antes de considerarse moralmente correctas (López González, 2022; Sayer, 2011). Es decir, en el mismo sentido en que Spinoza afirma que no es el caso que “intentemos, queramos o apetezcamos ni deseemos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzguemos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetece y deseamos” (E, III, § 9; p. 133). Esto debe enmarcarse, asimismo, en una crítica fenomenológica del modelo epistemológico representacionista, en el que concurren las perspectivas de Merleau-Ponty y Taylor (Battán, 2012).

²²⁷ Una lectura de la alienación en esta línea puede encontrarse en el ensayo de Virno, *Sobre la impotencia*, que refiere a la impotencia como estado generalizado de parálisis ansiosa, en el que el animal humano se ve incapacitado de transformar la potencia (*dynamis*) en acto (*energeia*) y así poner en práctica facultades y capacidades permanecen atesoradas, inactualizadas y siempre renovadas mediante “las inversiones necesarias para proteger un patrimonio que parece inestimable precisamente porque nunca está presente” (Virno, 2021, p. 63). Esta potencialidad amorfa y flexible que conduciría a un perpetuo *training* o preparación jamás concretada en su versión definitiva, al decir de Virno, es la que reclaman la mayoría de empleos precarios en la actualidad: “el estar listos, rasgo fisionómico de la impotencia asentada en el capitalismo maduro, se prolonga indefinidamente porque la acción para la que es necesario estar listos no es especificable de antemano” (2021, p. 84).

tienen lugar dentro de las mismas unidades temporales de siempre (García, 2018). Por lo que, como ya había logrado entrever con suficiente precisión la tradición existencialista, la dedicación a una u otra actividad, el compromiso con ciertas personas o grupo de personas o el afán personal de desarrollar cierta capacidad, por fuerza implica ponderar ciertos cursos de acción frente a otros, y esto constituye una inevitable fuente de ansiedad o desesperación en la modernidad.²²⁸ Por lo que la misma facticidad ha de imponer, en el caso de las sociedades occidentales modernas y tardomodernas, y aunque no se reconozca en primera instancia como una restricción bienvenida, el hecho de que no todas las opciones disponibles podrán ser perseguidas dentro de un único recorrido biográfico.²²⁹

Los sujetos de la modernidad tardía [...] experimentan en mayor medida en su vida cotidiana la transformación de una omnipotencia aproximada a una impotencia paralizante. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con los graduados de secundaria, que parecen tener el mundo al alcance de la mano y que tienen 19.000 carreras acreditadas para elegir en Alemania y, sin embargo, a la luz de esta abundancia y de los rumbos impredecibles que sus vidas podrían tomar en una sociedad altamente dinámica, se sienten completamente incapaces de decidir qué tipo de carrera deberían obtener. Esto también se aplica a las personas preocupadas por su salud que, a pesar (o debido a) la disponibilidad de información cada vez más detallada y extensa sobre los ingredientes y efectos de los productos alimenticios (de los cuales también hay cada vez más para elegir), desarrollan hábitos alimenticios porque, a pesar de (o debido a) su comportamiento dietético estrictamente controlado, sienten como si estuvieran perdiendo el control de su interacción metabólica con la naturaleza. Esto también se aplica, además, a las ansiedades que experimentan las mujeres embarazadas. A pesar de (o debido a) los siempre nuevos y cada vez más sofisticados medios técnicos para monitorear los procesos corporales tanto del embrión como de la madre, estas ansiedades no se reducen, sino que, de hecho, empeoran; las mujeres embarazadas pueden llegar a sentirse *ineficaces* –en primer lugar, porque dependen de los aparatos técnicos de los que se trate; y segundo, porque los procesos corporales en cuestión permanecen fuera de su control cualquiera sea el caso (Rosa, 2023a, pp. 137-138).

La frustración, la impotencia y los remordimientos atinentes a no haber conseguido hacer la elección ideal o más adecuada en el momento más oportuno, o a no haber actualizado las potencias que se reconocen como facultades inherentes o desarrolladas previamente cuando se deseaba,²³⁰ inevitablemente han de suceder ante la incesante actualización de nuevas y

²²⁸ Lo que sugiere que la “decisión” concierne performativamente al mismo carácter: por fuerza, estar en el mundo y sumirse a su temporalidad implica *decidir*, ya sea al optar por una opción concreta o por no elegir en absoluto (Kierkegaard, DE, § 215; pp. 219-220). También Hegel (Rph, § 13; p. 97) pudo dar cuenta de que la finitud temporal es la que acorta la tribulación personal y hace imperioso decidir. Pues la voluntad solo se constituye efectivamente como voluntad real luego del acto decisorio, esto es, cuando el sujeto se auto-limita o se ciñe a la concreción o determinación *qua* condición y expresión de la realización de la libertad (Neuhouser, 2023, pp. 291-292; Pinkard, 2012, esp. pp. 30-33).

²²⁹ Según lo establece Benjamin (1989b) al comentar el verso de Goethe que reza “[t]odo podría lograrse a la perfección si las cosas pudieran realizarse dos veces”, solamente en la esencia del juego infantil permanece la ilusión de que siempre es posible comenzar de nuevo. Al respecto de la celebración del “ojo infantil inocente” por parte de la filosofía benjaminiana, *cfr.* Jay (2009, pp. 369 y ss.). Y para una crítica del “primaverismo” representado en la supuesta pureza infantil, en oposición a la monotonía adulta, *cfr.* García (2018, esp. Cap. 6).

²³⁰ Lazzarato (2013) se refiere a la sujeción total que sobreviene ante un estado de deuda siempre impago en la modernidad tardía, y que atrapa incluso a los mejor situados, por cuanto estos últimos también se ven presos de

eventualmente mejores posibilidades que caracteriza, en lo fundamental, a la modernidad tardía (Bude, 2017; Salecl, 2010). Desde este punto de vista, son los parámetros de valor de los propios involucrados, contrariados por no poder cumplir con las aspiraciones y expectativas que les orientan en sus cursos de acción –ya sea en términos de una meta personal o de la cadencia temporal que querrían imprimirle a su participación cotidiana en algún ámbito significativo de actuación–, los que permiten juzgar como problemática a la alienación.

Asumiendo que estos tiempos son realmente importantes y expresan valores relevantes y que ellos se enmarcan en contextos de interacción con expectativas legítimas de comportamiento, los individuos tiranizados por los imperativos de crecimiento y aceleración no solo tienen la sensación de que no les queda tiempo para lo más valorado e importante, sino que, además, experimentan sus relaciones con cierta culpa, pues no hacen lo que saben que deben hacer, no en el sentido de parámetros externos, sino en función de lo que ellos mismos consideran adecuado y correcto (Basaure, 2021b, p. 35).

Esta paradójica colisión entre la promesa de omnipotencia moderna –que incluye al bienestar y a la felicidad, pero también al saber y al conocimiento– y la impotencia que paraliza los esfuerzos individuales por materializar alguna dimensión de la libertad encuentra una de sus principales causas en las energías motivacionales que la movilizan. Y estas últimas no solo remiten, de acuerdo con Rosa, a la promesa secular y progresista de vida eterna que he mencionado anteriormente, sino también al temor bien fundado de perder las ventajas conseguidas dentro del espacio social frente a la adecuación competitiva y la presión de la optimización característica de la sociedad de masas (Safatle, 2015 pp. 112-114).

Este primigenio bosquejo de definición, con todo, parece reportar un alcance excesivamente amplio (innumerables cursos de acción pueden llevarse a cabo a pesar de la voluntad de quien los protagoniza, y aun sin situaciones de poder o dominación directa evidentes), presuponer demasiado (por ejemplo, que los actores tienen intenciones y valoraciones fuertes acabadas y que son capaces de articularlas verbalmente de una manera transparente o unívoca,²³¹ o que estas últimas no integrarían, al menos predominantemente, hábitos de consumo que se presumen triviales por una autoridad externa o epistémicamente calificada) o colocar un excesivo énfasis en las operaciones cognitivas individuales

una culpa que, a diferencia de las oportunidades que ofrecían las instituciones católicas de la confesión y la absolución, ya no parece habilitar vías para su redención (Rosa, 2016a, pp. 129-132); como es sabido, la etimología compartida en lengua germánica entre los vocablos “deuda” (*Schulden*) y “culpa” (*Schuld*) ilustra a la perfección esta trabazón. Para una visión contraria a la tesis de la generalización contemporánea de la culpa y el remordimiento, en oposición a la ausencia de simbolización del dolor, *cfr.* Ehrenberg (2000, esp. p. 147).

²³¹ Remito aquí a la distinción entre conciencia discursiva y conciencia práctica, que resulta fundamental para la teoría de la estructuración de Giddens. Mientras la primera “connota las formas de recordación que el actor es capaz de expresar verbalmente”, la segunda “supone una recordación a la que el agente tiene acceso en la duración de una acción sin ser capaz de expresar lo que con ello ‘sabe’” (Giddens, 1995, p. 84).

responsables de la “autoalienación”.²³² Estrechamente concebida, la alienación podría simplemente ser reducida a la identificación de inconsistencias entre lo que los actores dicen preferir –de manera explícita o verbal– y lo que estos efectivamente son capaces de concretar, sin que sean tenidas en cuenta las causas propiamente autodeterminadas y no coaccionadas del posible y habitual desajuste entre ambas. Así como tampoco pueda explicarse por qué teorías microeconómicas basadas en la teoría de la elección racional no representan mejores herramientas analíticas para explicar la difusión de hábitos de consumo que no maximizan la utilidad personal sino que, por el contrario, son reconocidos como perjudiciales –al menos en el largo plazo– por los mismos actores.²³³

El reducido alcance estratégico de la crítica interna de la alienación, ocupada en recabar inconsistencias o paradojas y así desnudar incongruencias internas sin asumir presuposiciones metafísicas *a priori* acerca de lo social, tampoco habría de escapar a la crítica que Honneth (2009a) ha dirigido contra la creciente tendencia contemporánea de llevar a cabo críticas sociales sin indagar en las razones que provocan que los propios involucrados no sean capaces de articular o problematizar algunos de los sufrimientos ampliamente extendidos, ni de identificar la amenaza general que recae sobre el progreso moral. Sobre todo si se atiende al hecho de que la especificidad disciplinar de la filosofía social reside, en lo decisivo, en advertir que la apatía, docilidad o indiferencia de los afectados siempre ha de formar parte integrante de la dinámica social en cuestión, es decir, esta última involucra “un sistema de convicciones y prácticas que tiene la paradójica propiedad de sustraer a la toma de conocimiento las circunstancias sociales que a la vez también lo generaron estructuralmente” (Honneth, 2009a, p. 38). En modo alguno resulta autoevidente que alguien no consiga poner en marcha las actividades que integran el núcleo más denso de su concepción de la vida buena –o dedicar tiempo a quehaceres que se asumen como intrínsecamente valiosos– a causa de opacas fuerzas sociales que afectan a cualquiera. Bien podría suceder que las opciones individuales decantadas por consumos más rápidos, aunque paradójicamente más insatisfactorios en el largo plazo, se deba a la ansiedad o el temor que provoca la presión de la adecuación competitiva –conducente a la razonable optimización sin término en todo ámbito de participación cotidiana– o,

²³² En su sistemática preocupación por dar cuenta de los efectos individuales de dinámicas sociales, en algunas de sus últimas obras Rosa aún alude a una presunta desconexión entre deseos de primer orden y deseos de segundo orden, si bien (i) lo lleva a cabo en el marco de una problematización del alcance de la categoría de “deseo”, en contraposición con las perspectivas filosófico-morales contemporáneas que distinguen entre las necesidades y los deseos *qua* intenciones o voliciones, y (ii) no atribuye la causa de tal desconexión a la ausencia de fuerza moral o a la indiferencia por forjar la agencia autónoma sino a la disposición afectiva del individuo humano y a la indisponibilidad constitutiva de los objetos del mundo. Al respecto, *cfr.* Rosa (2020a, esp. pp. 104 y ss.).

²³³ Para una crítica de la teoría de la preferencia revelada a partir del caso de consumo de TV, que es uno de los principales ejemplos de los que se vale Rosa, *cfr.* Frey, Benesch y Stutzer (2007).

directamente, a la fatiga y el hastío laborales o derivados de las sobreexigentes tareas de cuidado. Estas constataciones parecen volver nuevamente problemática la distinción metodológicamente crucial entre enfoques filosófico-sociales y enfoques político-normativos o sociopolíticamente orientados.²³⁴

A pesar de que, en *Critique of Forms of Life*, Jaeggi (2018) se refiere a las limitaciones de la perspectiva de Walzer, las deficiencias inherentes al proceder de la estrategia de crítica específicamente interna –cuya potencialidad crítica, para la autora, se revela insuficiente frente al proceder inmanente– podrían aplicarse a la perfección a este enfoque de la alienación. La aparente resignación de Rosa a comprometerse con sustantividad ética alguna, y así dedicarse tan solo a recabar incongruencias verbalmente explicitadas por los actores –lo cual podría asemejarse a la estrategia habermasiana de exponer contradicciones performativas entre fundamentos normativos y realizaciones prácticas–, habría de dejar en un lugar ciertamente incómodo al quehacer filosófico-social. Este último, despojado de preocupaciones por la estructura cultural-evaluativa que hace posible que un inconveniente de la vida social consiga su estatuto como tal, bien podría reducirse a la sociología empírica, aun centrada en la percepción de los propios protagonistas y extremada en cuanto a su sofisticación metodológica (Basaure, 2021b), o en el análisis del poder y la dominación directa que ejercen los más favorecidos dentro del sistema-mundo.

Mientras que la conexión señalada por la crítica interna podría describirse en cada caso de manera nada espectacular como conexión necesaria entre lo que uno dice y lo que uno hace, las cosas son más complicadas en el caso de la crítica inmanente. Aquí las conexiones no son tanto algo que se *encuentra* sino algo que se *produce* utilizando medios teóricamente exigentes (Jaeggi, 2018, p. 197).

En contraposición con la “visión explícita” tipificada, al menos hasta aquí, a partir del planteo de Rosa (2016a) en *Alienación y aceleración*, el poder heurístico implicado en la crítica de las formas de vida dilucidada por Jaeggi parece añadir una potencialidad mayor en términos crítico-normativos, al tener en cuenta los modos implícitos, subintencionales y prerreflexivos bajo los que se participa del orden normativo que hace a la pervivencia de las distintas prácticas sociales. En cierto modo, el enfoque de Jaeggi (2018) consigue detallar la provechosa y necesaria conexión entre la crítica social inmanente y la naturalización de una organización de la sociedad que produce “situaciones que obligan a los sujetos a funcionar de acuerdo con las reglas de juego que se les imponen” (Dardot y Laval, 2013, p. 358). Para el caso de la

²³⁴ La propia Jaeggi (2014, esp. p. 24), de quien Rosa (2019) confiesa extraer su concepción más acabada de la alienación, considera a este fenómeno social como un género particular de la dominación.

alienación, esto implica advertir que haría falta bastante más que comparar intenciones verbalizadas y cursos de acción para siquiera legitimar el quehacer específico de la filosofía social, aun cuando esto suponga la viabilidad de la crítica interna y, sobre todo, se presente bajo una definición plausible en términos operacionales. Con un vocabulario llamativamente similar al empleado por Sohn-Rethel, Jaeggi sostiene que

el punto de referencia de la crítica inmanente no es tanto un conjunto de valores compartidos por todos como *la normatividad implícita de las prácticas sociales*. En otras palabras, no es solo una cuestión de algo que *creemos*, sino de algo que nosotros, en cierto sentido, ya sea que queramos o no, ya lo *hacemos* cuando participamos en ciertas prácticas sociales o estamos involucrados en instituciones sociales (2018, p. 199).

Posiblemente haya sido para solventar algunas de estas imprecisiones y deficiencias en el alcance de su concepción de alienación que en los últimos años Rosa (2019; 2020a) ha recurrido, en la senda abierta por la propia Jaeggi (2014, pp. 36-40), a nociones especulativas alternativas de inspiración hegeliana como las de “apropiación” (*Anneignung*), “digestión” o “transformación adaptativa”. Las cuales permitirían advertir, a contraluz de las experiencias alienadas, una relación adecuada o correcta de vincularse con el mundo subjetivo, objetivo y social.²³⁵ Esto es, de mantener un contacto activo y emancipador con la propia condición precaria o vulnerable –necesariamente afecta al deseo y a la angustia–, con el entorno material y con las demandas de reconocimiento recíproco de los otros. Desde este renovado punto de vista, el fenómeno de la alienación ya no trataría tan solo de la imposibilidad de usar ciertos objetos materiales, de hacerse con el tiempo necesario para optimizar nuevas y más promisorias capacidades o de participar de más ámbitos de interacción, sino de cierto bloqueo prerreflexivo –rastreado en los mismos orígenes de la filosofía social–²³⁶ que habría de impedir el establecimiento de una relación conmovedora y transformadora con algún segmento concreto del mundo que se supone axiológicamente valioso. Como se verá en lo que sigue, la

²³⁵ Esta tripartición del mundo de la vida en un “mundo subjetivo interno” (*subjektive Innenwelt*), un “mundo objetivo” (*objektive Welt*) y un “mundo social” (*soziale Welt*), está inspirada en la obra de Habermas (Gros, 2020), y se correlaciona con la distinción del mismo autor entre los tres componentes estructurales del mundo de la vida, a saber, personalidad, cultura y sociedad (Habermas, 1992, pp. 196-197).

²³⁶ Al igual que la mayoría de quienes han intentado rehabilitar en años recientes la potencialidad crítico-normativa de la noción de alienación, Rosa (2019, esp. pp. 236-237; 2020a, esp. pp. 22-23) basa muchas de sus observaciones en la obra temprana de Marx, previa a 1850, si bien se preocupa por distanciarse del esencialismo antropológico. La filiación romántica de Rosa, que le permite sugerir una subjetividad trascendente anclada en su concepción negativa de la alienación –en la línea de quienes, como Honneth, se refieren a la “autorrealización” al amparo de una antropología normativa–, se enfrenta a la ambiciosa concepción de Postone acerca de un lazo social alienado en donde no existiría forma subjetiva *a priori* que sirviera de contracara positiva. La dificultad de conciliar ambos enfoques parece cernirse sobre la tesis de la precedencia (según Rosa) o la posterioridad (según Postone) de las relaciones alienadas con el mundo frente a las relaciones de producción capitalistas, y, en último término, de una posición diferente ante los alcances del proyecto de la modernidad ilustrada y de una exégesis alternativa de la obra de Marx *in toto*.

imposibilidad de controlar voluntariamente el alcance y los efectos de dicha relación, en su dependencia de explicaciones históricas de mayor generalidad ontológica, permitiría al menos interrumpir momentáneamente el ciclo incremental y sin término de la producción y el consumo, y así volver a sentirse vivo o en el propio hogar, esto es, a “encontrar el lugar en el mundo” que habría de corresponder singularmente a cada quien.²³⁷ Incluso en un contexto de progresiva anonimidad y mediación técnica que induce a que ocurra todo lo contrario (Jaeggi, 2014, pp. 36-40; Rosa, 2019, pp. 230-233; 2020a, esp. Cap. 8). Así, por ejemplo,

nuestros poderes, opciones y accesibilidades potenciales se incrementan constantemente, mientras que nuestras capacidades "reales" o realizadas descienden progresivamente. Tenemos más libros, CD, DVD, telescopios, pianos, etc. que nunca, pero no podemos digerirlos. Porque la "digestión" lleva demasiado tiempo y tenemos una urgencia creciente por ponernos al día: compensamos el consumo no realizado con un aumento de compras (Rosa, 2016a, pp. 162-163).

Si se tiene en cuenta la interdependencia entre alienación y aceleración que Rosa definitivamente considera, pues no puede aprehenderse teóricamente a la primera sin considerar las bases sociales y culturales que la condicionan –y que, incluso, la vuelven normativamente problemática–, entonces esta concepción parece reenviar a aquellas consideraciones especulativas de Simmel acerca de la imbricación forzosa entre la alienación, la homogeneidad temporal de la experiencia y la desarmonía entre la “cultura individual subjetiva” y la “cultura objetiva”. Es decir, entre la capacidad personal de apropiarse del entorno y la vertiginosidad con la que se renueva el medio técnico (Simmel, 2013, pp. 533-537, 552-557), y no solo a las deficiencias constatadas en las operaciones cognitivas o en la desigual distribución de medios económicos a nivel nacional o internacional.²³⁸

²³⁷ Uno de los mayores peligros de la teoría de la resonancia de Rosa, admitidos por el propio autor, es que puede dar lugar a recepciones totalitaristas, en donde la intensidad de “sentirse vivo” se consigue a partir de la destrucción del mundo y no así de la transformación emancipadora de este y de sí mismo. En el mismo sentido, Jappe (2019, pp. 248 y ss.) sostiene que el *amok* no es privativo de quienes exhiben ciertos perfiles psicopatológicos o convicciones religiosas radicales, sino de quienes incurrir en el nihilismo y el odio sin objeto ante la imposibilidad de eludir factores sociales alienantes como el acoso, el desempleo o la soledad; lo que refleja la irracionalidad de una organización social en la que algunos de sus integrantes más jóvenes cometen homicidios-suicidios con el propósito de sentirse, tal vez por única vez en su vida, autodeterminados, empoderados o libres.

²³⁸ Esto también se testimonia en *Sangre de Welsungos*, donde Thomas Mann expone en detalle la homogeneidad existencial que envuelve la monotonía cotidiana de Sigmundo Aarenhold. Este personaje, según lo narra Mann, “nunca se había entregado a un libro para perderse en él, como sucede cuando ese libro se convierte en lo único y en lo más importante, en un microcosmos en el que no se mira más allá, en el que uno se encierra y se sumerge para absorber alimento hasta de la última sílaba. Los libros y las revistas acudían en masa a él; podía comprarlos todos, así que se acumulaban a su alrededor y cuando trataba de sumergirse en la lectura le inquietaba la cantidad de lo que todavía le quedaba por leer. No obstante, todos aquellos libros eran hechos encuadernar. En cuero prensado, provistos con la bonita insignia de Sigmundo Aarenhold, espléndidos y autosuficientes, estaban allí y lastraban su vida como una posesión a la que no conseguía someter” (2016, p. 116).

De 2010 a la fecha, y sobre todo a partir de una de sus obras más ambiciosas –debido a su volumen, pero también a la variedad de las fuentes teóricas empleadas–, Rosa ha complejizado su comprensión de muchos de estos tópicos, aun cuando esto haya dificultado la tarea de operacionalización sociológica. Parece ser, de hecho, que cuanto más ha logrado refinar el enfoque acerca de la alienación –y de la resonancia, como su presunto contraconcepto (*Gegenbegriff*), sin el cual la alienación no puede evaluarse como indeseable o incorrecta–, mayores son las oportunidades de llevar a cabo una crítica social inmanente y, sin embargo, menores las de operacionalización para ajustarse a los requerimientos teórico-metodológicos de la investigación empírica o de la compartimentada especialización académica. En el afán de comprender en detalle su concepción más reciente de alienación, entonces, es preciso remitirse a la teoría del sujeto que yace presupuesta para lograr explicar cómo es posible que alguien se encuentre envuelto en una situación que no desea, a pesar de no haberse aplicado voluntariamente a su realización, y aun sin coerciones directas que así lo determinen. Para Rosa esto sucede porque,

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 [...]. 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* (2019, p. 177).

En *Resonancia*, Rosa califica al igual que Jaeggi (2014) a la alienación como una “relación en ausencia de relación” o “relación de la no-relación” (*Beziehung der Beziehungslosigkeit*) que impide una apropiación transformadora y fenomenológicamente conmovedora del mundo subjetivo, objetivo y/o social, conducente a un entumecimiento perceptivo y cognitivo pasible de ser reconocido en primera persona como un extrañamiento radical o un indeseado “silenciamiento del mundo” (Rosa, 2019, pp. 227-239). A diferencia de una simple incongruencia entre deseos de primer orden y deseos de segundo orden, Rosa

integra aquí una variable de factura fenomenológica, que le conduce a definir la alienación como una relación apática, indiferente o incluso hostil con el mundo que bien podría equipararse con la mayoría de experiencias de la depresión (Ratcliffe, 2015). Pero a diferencia de los enfoques exclusivamente fenomenológicos, en Rosa se mantienen como trasfondo ético-formal ciertos ejes institucionales originales de la modernidad, contingentemente instanciados en función de la elección personal y constitutivos de la subjetividad. Esto le permite al autor sugerir que la resonancia sea vista como el correspondiente estado existencial y sensible de quien encuentra su realización personal –o la concreción momentánea de su concepción de la vida buena– en algún segmento concreto del mundo material y simbólicamente significativo, en estricta oposición a una relación con el mundo –corporal y anímicamente determinada– que obtura o “silencia” sistemáticamente los ejes constitutivos sin la cual la primera no puede darse.

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 cósmico 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 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 (Rosa, 2019, p. 233).

Esta definición *in extenso* de la alienación parece no solo complejizar la comprensión del fenómeno en comparación con la presumida discordancia entre deseos e intenciones verbalizadas y cursos de acción. La mera discordancia “entre lo que se dice” y “lo que se hace”, como se ha visto, podría ser aprehendida en los términos de Jaeggi a partir de la estrategia interna de crítica social, aun cuando en los de Hegel alentaría indeseablemente el punto de vista “abstracto” respecto de la libertad (Pinkard, 2012, pp. 94 y ss.). Posiblemente esta definición extendida ni siquiera resulte compatible con un enfoque predominantemente intelectualista, o psicológico-moral más en general, al que el mismo Rosa acude parcialmente al fundar buena parte de su teoría de la resonancia –al menos en lo que respecta a sus indicadores individuales– en la teoría socio-cognitiva de Bandura y en el espiritualismo dialógico de Buber. Con seguridad, el desplazamiento desde una “visión explícita” de la

alienación hacia una concepción pretendidamente capaz de reunir compactamente las dimensiones afectivas o metonímicas (del orden del deseo) con las cognitivas o estáticas (del orden de la valoración), también indique una amplitud en la teoría del sujeto en cuestión cuyas implicancias resultan altamente significativas para evaluar el grado de influencia de la tradición fenomenológica en su obra más reciente. El carácter exitoso o malogrado que Rosa atribuye a las relaciones con el mundo en su definición extendida de la alienación, por consiguiente, se encontraría en estricta dependencia con la oscilación periódica e inevitable del sujeto entre creencias, deseos e intenciones, aunque nada indique que estos últimos deban comprenderse como “estados mentales” armónicamente articulables entre sí, libres de afectividad. Ni que la ponderación de una dimensión sobre otra –o la propia distancia reflexiva o volitiva frente a los impulsos naturales– pueda hacer desaparecer de manera definitiva el estado de alienación (Gros, 2020). Incluso porque, en su sentido intencional –y entendida en este punto como reificación (*Verdinglichung*)–, para Rosa (2019, pp. 233 y ss.) la alienación también ha de constituir un momento inextirpable de la experiencia específicamente moderna, un logro histórico-evolutivo fundamental de la civilización occidental y una técnica imprescindible para intervenir y desenvolverse con éxito en el presente.²³⁹

Como fenómeno social asociado con el deseo y la repetición, esto es, con la compulsión a repetir cursos de acción aun reconocidos de antemano como nocivos o perjudiciales por parte de los mismos involucrados, la alienación evidencia las limitaciones de la tesis de la adaptación psíquica u optimización progresiva del individuo humano,²⁴⁰ y desafía a los enfoques cognitivistas que asumen la consonancia entre estados mentales como arquetipo ineluctable de la integridad psíquica. De ahí que, aun cuando la concepción de Rosa de alienación se sustente en algunas de las teorías sociopsicológicas disponibles, también sirva para problematizar postulados como el de la no-contradicción psíquica, o la propia visión escalatoria e infundadamente optimista del desarrollo de la agencia, al menos bajo una reflexión coordinada del factor histórico y el factor subjetivo. Rosa parece acordar así con las comprensiones complejas o “no subjetivistas” de la subjetividad, que admiten la existencia del conflicto psíquico, la aceptación de la ansiedad, frustración e impotencia como partes integrantes de la condición pos o tardomoderna y la necesaria permanencia en la disonancia para extraer más que dolor irreflexivo de las ofensas morales o de las situaciones de sufrimiento evitable que

²³⁹ Respecto de una visión similar de la reificación, *cfr.* Virno (2013, Cap. 5).

²⁴⁰ El papel crucial que cumple el concepto de adaptación dentro del *ethos* protestante, por ejemplo, había sido ya notado por Weber (2013, esp. p. 127), mientras que la filiación darwiniana del pragmatismo anglosajón había sido advertida por Horkheimer (2002, pp. 139-140).

implican una negatividad radical (Malabou, 2008; Safatle, 2015). Incluso cuando estas últimas supongan, en términos adornianos, una dolorosa pero inevitable experiencia del desgarramiento entre identidad y no-identidad que obliga a desestimar la perfección creciente o el progreso unilineal de las capacidades cognitivas,²⁴¹ pues indica que la constitución subjetiva en la modernidad necesariamente debe conseguirse a partir de las incertidumbres indisponibles propias de la exterioridad (Fleitas González, 2024).²⁴²

El carácter prerreflexivo y la orientación no-cognitivista con la que Rosa identifica a su teoría crítica de la alienación, de marcada influencia fenomenológica en su elaboración conceptual (Gros, 2020), cobra especial relevancia al colocarse en relación con el rechazo a la privatización del conflicto social característico de la primera generación frankfurtiana (Honneth, 2017b). Para el primero, la superación parcial de la alienación ha de implicar como condición necesaria precedente la existencia de disonancias psíquicas que no pueden solventarse o reducirse en su intensidad, sino transigirse en el afán de preservar la promesa de libertad o el interés emancipatorio universal que las convoca (Rosa, 2019, pp. 240-249).²⁴³ Un orden social alternativo, o incluso la oportunidad de conmovir la alienación existencial que aqueja incluso a los mejor situados, no puede surgir del completo bienestar o de la completa integridad física y/o psíquica, sino de la propia ocasión de articular demandas sociopolíticas y sufrimiento individual, y así desafiar las extendidas tendencias contemporáneas a la apatía, la conformidad y la privatización (Ehrenberg, 2019; Rosa, 2019, esp. pp. 225-249, 451).²⁴⁴ Como

²⁴¹ El mismo Rosa (2020c; 2023, p. 216) ha reconocido su deuda con la noción adorniana de la no-identidad al bosquejar su concepción tardía y más sofisticada de la alienación.

²⁴² De acuerdo con Rosa (2019; 2020a) los segmentos concretos del mundo deben, para ser considerados valiosos por parte de los seres humanos, ofrecer dificultad, resistencia o mantener una cualidad “indómita”, es decir, conservar un elemento de indisponibilidad que resulta descartado en la producción seriada. Aun cuando esto recuerde a la tesis psicológico-moral de Elster (1986) respecto del interés de los individuos humanos por ser desafiados en su autorrealización individual, aunque no tanto como para no lograr nada de lo que se habían propuesto en primera instancia, se aproxima con mayor precisión a las tesis anti-subjetivistas de Simmel, quien ya advertía que “únicamente es objeto para nosotros aquello donde nuestra libertad tropieza, es decir, aquello con lo que nos encontramos en relación sin poder asimilarlo a nuestro Yo” (2013, p. 547). Esta indisponibilidad constitutiva de las relaciones con el mundo, al igual que el interjuego entre el control y la ausencia de control, pueden observarse para Rosa en el caso de las relaciones amorosas, por ejemplo, pues, en el mismo sentido que Fromm, Lévinas o Sartre, sostiene que “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’” (2019, p. 199). En la mayoría de prácticas lúdicas –y sobre todo en las que llevan consigo un grado importante de azar o incertidumbre–, Rosa (2020a, p. 3) también encuentra una particular relación involuntaria y dinámica entre el control y el no-control en el núcleo mismo de su desarrollo, incapaz de ser manipulada por la predicción o la disposición personal de dominio.

²⁴³ En los términos de Merleau-Ponty, a los que Rosa parece adherir, “el hombre ‘sano’ no es tanto el que ha eliminado de sí las contradicciones: es el que las utiliza y las lleva a su trabajo vital” (1964, p. 160). Respecto del estudio de la “rigidez psicológica” por parte de Merleau-Ponty, como rasgo anímico que predispone al apoyo a regímenes totalitarios, algo que también entrevió la primera generación frankfurtiana en sus investigaciones sobre la personalidad autoritaria, *cfr.* Coole (2007, pp. 48-50).

²⁴⁴ También Arendt advertía, ante la promesa de extirpar todo sufrimiento social promovida por ciertas expresiones contemporáneas de la psicología, que “precisamente porque sufrimos bajo las condiciones del desierto

lo habían entrevistado antes de Rosa algunos de los principales pensadores nucleados en torno a la Escuela de Frankfurt, es posible que la misma oportunidad de subvertir el sufrimiento evitable –y hasta de advertirlo– tan solo nazca como consecuencia de negarse a la búsqueda armónica entre estados mentales intencionales (Fromm, 1964), al recobrar los factores disruptivos que permiten escalar negativamente hasta la crítica social a partir de experiencias personales del daño y situaciones morales adversas de menosprecio (Honneth, 1992; 2009a; Renault, 2010).

Precisamente debido a estas ambigüedades presentes en los escritos más recientes de Rosa, persiste una diferencia fundamental entre la concepción descentrada y no subjetivista del sujeto (cuyo alcance, para el caso, Rosa hace coextensivo con el sí-mismo, que en la cita textual anterior se observa bajo la distinción típicamente psicológica entre las “funciones” emocionales y las propiamente cognitivas) anclada en su obra más reciente y la del individualismo metodológico.²⁴⁵ Si para esta última perspectiva teórica aparece como irracional la aspiración personal a permanecer en la búsqueda de aquello que no se tiene o provoca disonancia y sufrimiento, pues han de conducir a “preferencias contra-adaptativas” que minan la oportunidad real de satisfacción volitiva (Elster, 2016, pp. 112-113), para Rosa esto constituye una parte integrante de las relaciones resonantes con el mundo y hasta de la misma condición humana (Rosa, 2020a, p. 105). De hecho, la resonancia mantiene una dependencia histórico-moral con aspiraciones y expectativas de bienestar, felicidad y libertad, y se ve orientada por las evaluaciones fuertes no necesariamente verbalizadas que, aun con innumerables mediaciones y rodeos, ya siempre han de encauzar los cursos de acción de los actores en la vida práctica (Sayer, 2011; Taylor, 1991; 1996).²⁴⁶ Con todo, la alienación,

todavía somos humanos y aún seguimos intactos; el peligro está en llegar a ser verdaderos habitantes del desierto y en sentirse en él como en nuestra casa” (2008, p. 225). Para el caso de Hegel, *cf.* Pinkard (2012, esp. Cap. 4).

²⁴⁵ Desde una visión psicodinámica, Dejours también sostiene que un “análisis del proceso de banalización social del mal, por el cual la buena gente –aun poseyendo sentido moral– se deja alistar en el servicio de la injusticia y del mal contra el otro, revela la importancia de la dimensión subjetivo-pática en la organización de sus conductas. Y por ello, este análisis aboga por que se admita la existencia de una ‘*racionalidad pática*’ que debería ser aceptada incluso en la teoría de la acción y cuyo desconocimiento o minimización explica quizás las dificultades que hay que enfrentar en nuestras sociedades para vencer la extraordinaria tolerancia social frente a la acentuación de la injusticia y la infelicidad que acosa a una parte creciente de nuestros semejantes” (2006, p. 149).

²⁴⁶ Como se verá en lo que sigue, las relaciones resonantes con el mundo implican el enfrentamiento con la otredad, por cuanto necesariamente suponen la contradicción (*Widerspruch*) y la disonancia (*Dissonanz*) entre el sujeto y el mundo. Lejos de permanecer armoniosamente relacionados, la fricción entre estos últimos resulta imprescindible para distinguir la resonancia de las experiencias típicamente fascistas o de otros regímenes totalitarios basados en el eco, la consonancia o la fusión absoluta. De hecho, Rosa (2019, pp. 283 y ss.) explica el ascenso histórico del fascismo desde 1930 a partir de la continuidad entre el entorno y las ideas que dominaron la escena intelectual europea. Si bien esta apreciación parece quedar atrapada en los parámetros cognitivos de los cuales el autor pretende desembarazarse en sus últimas publicaciones, no debe comprenderse como justificación de la introducción deliberada de disonancia cognitiva sino como un rechazo *in toto* de la posibilidad de consonancia o de rehuir al conflicto, en términos tanto psíquicos como políticos (Rosa, 2023b, pp. 123-124).

división o escisión (*Spaltung*) respecto de las propias motivaciones, esto es, la extrañeza frente a la indocilidad de los contenidos anímicos que se suponen más auténticos, originales o propios, a la que directa o indirectamente hace referencia Rosa en sus escritos más recientes bajo apelaciones a una concepción primordialmente afectiva o prerreflexiva del deseo, solo puede volverse congruente con una teoría específicamente psicológica –o psicológico-social– del sujeto a expensas de un problemático eclecticismo que deshace cualquier distinción filosóficamente relevante entre idealismo y materialismo,²⁴⁷ y subsidiariamente entre psicología del yo y psicoanálisis (Althusser, 2014).

Finalmente, tampoco puede dejar de señalarse la inconsistencia entre la “visión explícita” de la alienación que prima en *Alienación y aceleración* y una concepción alternativa de esta, a partir de la cual se habilite la problematización de la división subjetiva. De sostener la primera visión, Rosa debería prescindir de una concepción negativista y aun no psicológica del deseo, que volvería imposible identificar a este con otros contenidos interiores articulables o pretendidamente semejantes a las voliciones, así como reservar al lenguaje una función instrumental que serviría a los efectos de expresar verbalmente los estados mentales intencionales (creencias, emociones, intenciones, etc.).²⁴⁸ En la medida en que Rosa basa muchas de sus consideraciones más recientes en las tradiciones mayores del pensamiento alemán en el siglo XX, y en el consecuente compromiso con una teoría del sujeto –que parece reenviar en igual medida al primado adorniano del objeto y a la distinción piagetiana entre el aspecto energético o afectivo y el estructural o cognitivo de la conducta humana–, en especial en lo que atañe a sus últimas indagaciones complementarias sobre la alienación y la resonancia (Gros, 2020),²⁴⁹ esta antinomia permanece relativamente intacta en el giro eudaimonista expresado en años recientes en *Resonancia*. Y se vuelve especialmente problemática al

²⁴⁷ La importancia de sostener la distinción entre idealismo y materialismo, a los efectos del quehacer filosófico-social, puede verse por ejemplo en la original caracterización ontológica de las instituciones o hechos sociales (*faits sociaux*) –en cuanto “espíritu objetivo” existente fuera de las conciencias individuales– llevada a cabo por Durkheim (Neuhouser, 2023, esp. pp. 259-264.).

²⁴⁸ Esta limitación podría hacerse extensiva a la obra de Simondon (2014, esp. pp. 390-391), de quien Rosa parece tomar muchas de sus principales intuiciones filosóficas, incluso en lo que respecta a su concepción –presente al menos en *Alienación y aceleración*– del lenguaje como vehículo directo de la expresión. Una concepción negativista –irrepresentable– o no psicológica del deseo, por el contrario, habría de entender a este como lo que “aparece como una oquedad, una discrepancia, un significante ausente, y por lo tanto solo aparece como *aquello que no puede aparecer*. Expresar el deseo no resuelve esta negación: en consecuencia, el deseo jamás se materializa ni se concreta en el lenguaje, sino que es denotado mediante los *intersticios del lenguaje*, es decir, aquello que el lenguaje *no puede representar*” (Butler, 2012, p. 272).

²⁴⁹ La alienación y su contraconcepto no pueden comprenderse sino de manera interdependiente, por lo que en el programa de investigación de Rosa ni se presupone un estado normativo originario, ideal o saludable al que fuera posible regresar ni, menos aún, se ignora que la alienación –como externalidad humana– constituye una parte integrante de la condición humana y una ventaja evolutiva que ha permitido a la humanidad expandir el acceso y el alcance epistémico y eudaimónico, principalmente a través de los dominios de la ciencia y la técnica.

momento de tener que discriminar, desde los parámetros crítico-normativos legados por la Escuela de Frankfurt, entre el malestar presimbólico y el sufrimiento social necesariamente adosado a una gramática histórico-moral. Tal y como afirma Fascioli (2021, esp. pp. 218-219), en línea con lo establecido por Honneth y Taylor, mientras el primero puede no expresarse verbalmente e incluso manifestarse de manera errática, el segundo siempre ha de estructurarse como demanda hacia algo (Otro u otro generalizado) o alguien más (otro concreto). Aun cuando esto no indique que en el primer caso se trate de un malestar pre-lingüístico o no exista mediación alguna por parte de algún trasfondo normado y simbólico precedente.

4.2. RESONANCIA Y FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO

El eclecticismo y la diversidad de fuentes que inspiran la teoría de la resonancia de Rosa a menudo lo conducen a oscilar entre la denuncia crítica de cierto exceso de racionalización, debido a la omnipotencia de la técnica moderna y a la generalización de la forma instrumental de la racionalidad, y la nostalgia ante la pérdida de un presunto contenido anímico-corporal, ontológicamente subjetivo, que el programa estructural y cultural de la modernidad europea se habría llevado por delante en su afán perenne de crecimiento, aceleración e innovación. La extrema afinidad de su diagnóstico sociocultural con aquellos que han ensayado las tradiciones sociológicas comprensivas y anti-positivistas no hace más que recordar a una de las conclusiones avanzadas por Simmel en su *Filosofía del dinero*, quien sugería con añoranza que, debido a la racionalización, tecnificación y urbanización de la vida social en la modernidad, “el ser humano se aleja de sí mismo y entre él y lo que le es más propio, más esencial, se interpone una montaña insalvable de cosas mediatas, avances, habilidades y disfrutes técnicos” (2013, p. 577). Sin embargo, y como se ha visto hasta aquí, el tipo de sociedad que el primer autor examina con especificidad –la sociedad moderna, prolongada en sus aspectos fundamentales en la tardomoderna– rehúye cualquier oportunidad de generalizar relaciones exitosas con el mundo sostenibles en el largo plazo, pues actuar o no actuar siempre parece implicar un perjuicio –actual o potencial– o bien para los demás, o bien para uno mismo, cuando no las dos cosas a la vez. Por lo que es preciso afirmar que ni las conciencias individuales y sus estados mentales intencionales, recurrentemente conflictuados entre lo que debería ser y lo que efectivamente es el caso, ni la desadaptación antropológica respecto de las continuas innovaciones técnicas que habrían conducido en la modernidad tardía a una desarmonía radical entre la producción masiva y el ejercicio concreto de la utilidad o el consumo real, a diferencia de Anders, Fromm o Simmel, configuran objetos de estudio

autosuficientes o exhaustivos desde el punto de vista filosófico-social asumido por Rosa.²⁵⁰ Como se ha visto, a este último autor interesan más los factores contextuales que envuelven a los inconvenientes funcionales y normativos de dicha formación social que el lamento, justificado en términos filosófico-antropológicos, por la pérdida de una presunta base originaria o núcleo esencial de la subjetividad humana.

Según se ha visto, el programa de investigación de Rosa privilegia las herramientas que proveen la hermenéutica y la tradición fenomenológica contemporánea frente a los modelos estrictamente cognitivos de análisis y crítica social, pues identifica las razones de índole estructural y cultural que contribuyen a la alienación y desafía a las concepciones puramente intelectuales de la racionalidad. Incluso cuando, como he podido mencionar antes, para Rosa (2019, p. 25; 2020a, p. 55) la resonancia siempre deba expresarse en estados mentales concretos, identificables en experiencias personales intrínsecamente valiosas, asociadas con la autoeficacia y el “fluir” (*flow*), según lo estipulan los desarrollos teóricos sociopsicológicos de Bandura y Csikszentmihalyi, respectivamente. Y sobre todo cuando las causas propiamente sociales de la alienación en muchos casos apunten a la preeminencia de los objetos técnicos en la vida cotidiana –o a los efectos de la modernización tecnológica en general–, a la transvaloración entre medios y fines y a la autonomía de las ciudades a partir del siglo XVII, en una vía que recuerda a los diagnósticos culturalistas y a las teorías de la modernización habitualmente presentes en las sociologías comprensivas de Habermas o Weber.

Pero lo que resulta más llamativo y original del planteo sociológico y normativo de Rosa es que no solo se concentra en la modernidad como historia de una larga decadencia moral, regresión antropológica o “catástrofe” de resonancia, como ha encumbrado la filosofía social incluso en la estela de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.²⁵¹ Al contrario, el comedido optimismo que Rosa guarda respecto de las potencialidades y promesas de la

²⁵⁰ Podría afirmarse, con Rubin, que este es un desplazamiento similar al que emprende Marx desde el socialismo utópico al socialismo científico en su obra de madurez, en donde “introdujo un cambio esencial en la mencionada teoría de la ‘alienación’. Si la oposición que Marx había descrito entre las relaciones humanas y su forma ‘material’ significaba una oposición entre lo que debe ser y lo que es, ahora ambos factores opuestos son transferidos al mundo tal como es, al ser social” (1974, p. 107).

²⁵¹ Como es sabido, para Adorno y Horkheimer (1998) la caracterización de la modernidad a partir de procesos sociales generales de larga data –como han de ser la impersonalidad requerida por los intercambios mercantiles basados en la monetarización, la unilateralidad técnica derivada de la división social del trabajo y la heteronomía, el conformismo y la indolencia requeridas por el medio urbano y difundidas por las producciones culturales– habría implicado la individualización parcial o debilitación del yo como consecuencia de la consolidación de las sociedades de masas y de relaciones sociales enajenadas entre personalidades abstractas incapaces de reconocer rasgos de autenticidad o singularidad en los pares en la interacción. Lo cierto es que, aun cuando *Dialéctica de la Ilustración* haya servido para dar cuenta del carácter regresivo de las sociedades modernas y sentar las bases para la crítica de un concepto hipostasiado de progreso, esto ha sido, según se ha visto anteriormente con Postone, al precio de un giro pesimista de carácter filosófico-histórico que compromete el carácter emancipatorio de una teoría crítica de la sociedad.

modernidad le conduce a la propia definición formal de la noción de resonancia, en un intento por superar las visiones reductivamente pesimistas y totalizadoras de la sociedad moderna. La resonancia, de hecho, caracterizaría *in nuce* al proyecto de la modernidad, sostenido culturalmente sobre la base de una búsqueda aparentemente legitimada de experiencias novedosas, intensas y significativas legada por la tradición romántica y el sentimentalismo europeo de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, tal y como se desprende de las obras filosóficas y literarias de Rousseau, Goethe o Stern. Por lo que la teoría de la resonancia vale no solo para relevar las estrategias que hacen del mundo algo visible, accesible, manejable y útil (Rosa, 2020a), como consecuencia de la búsqueda autodeterminada por la realización personal, sino también para reparar en la considerablemente difundida añoranza o esperanza universal de que, en la modernidad y tardomodernidad, algún segmento del mundo en concreto conmueva o responda, se vuelva singular y así termine por singularizar al mismo sujeto.

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 (Rosa, 2019, p. 461).

Como presunto interés emancipatorio universalmente extendido, y localizable en las autointerpretaciones (*Selbstdeutungen*) teóricas de las sociedades modernas y en sus prácticas sociales constitutivas, la noción de resonancia constituye la médula que sustenta la propuesta de Rosa en la obra homónima. El autor presupone que todos los sujetos modernos y tardomodernos, independientemente del contexto cultural y geográfico del que se trate, desean genuinamente vivir experiencias significativas o relaciones con el mundo fenomenológicamente conmovedoras que cabe definir como resonantes y transformadoras. Así como que tal expectativa permanece trunca pero no del todo anulada,²⁵² por cuanto la añoranza

²⁵² El deseo trunco de transformarse a sí mismo constituye una constante en las sociedades contemporáneas, que muestra su revés en la depresión como principal diagnóstico clínico-subjetivo de la época; así, al menos, lo establece en su propio subtítulo la obra de Ehrenberg (2000) a la que ya me he referido: *La fatiga de ser uno mismo*. Un ejemplo de esto puede verse también en *Philosophy of Psychedelics*, donde Letheby (2021) sostiene que, a diferencia de los estimulantes del sistema nervioso central, el uso extendido de alucinógenos y psicodélicos –hoy en día integrados en algunas prácticas clínicas y terapéuticas– puede explicarse por el carácter espiritual –aunque no metafísico– adosado a su representación secular. Esto es, no tanto por su papel en la optimización

de resonancia permanece y ha permanecido incluida dentro de las mismas potencialidades materiales y simbólicas de la modernidad europea. En este sentido, la resonancia serviría de catalizador a la “energía motivacional” y a los recursos pulsionales de los agentes constituyentes, imprescindibles para el desarrollo de toda formación social, e igualmente fundamentales para una sociología con pretensiones explicativas que vaya más allá de la crítica funcionalista, suficientemente extendida dentro de la filosofía social. Más aún, una teoría no sustantiva, no funcionalista y posmetafísica como esta debería ser capaz de advertir una búsqueda autodeterminada, aunque condicionada culturalmente, por la felicidad o la realización personal. En el caso de la concepción “formal” de la resonancia, como establece el mismo autor, esta búsqueda estaría dada por la finalidad mundana de suspender momentáneamente el control y la actitud reificante, y así “sentirse vivo”, “perder el control” o vivir algo de manera verdaderamente intensa (Rosa, 2020b, p. 306). Aun en la variedad de experiencias que podrían enumerarse bajo esta expectativa contraria a la administración racional de la vida cotidiana que paradójicamente promueve la modernidad y sus instituciones sociales fundamentales (Rosa, 2020a, Cap. 7),²⁵³ indistintamente observable en todo el espacio social.²⁵⁴ Por lo tanto, y sobre la base de autores ligados a la tradición hermenéutica –Gadamer, Heidegger, Ricoeur, Taylor, entre otros– y propiamente fenomenológica –Blumenberg, Lévinas, Merleau-Ponty, Plessner, Scheler y Waldenfels, entre otros–, Rosa consigue tanto reconstruir formalmente como criticar las relaciones predominantes con el mundo en la

personal de cara a la participación eficiente en el actual estado de cosas como por la promesa de transformación de sí frente a este último (Rosa, 2019, p. 86), en un contexto marcadamente naturalista en donde la “fe en los milagros” (Fromm, 2007, pp. 137-139) se ve superada por la evidencia de la plasticidad cerebral (Malabou, 2008).²⁵³ En este mismo sentido, por ejemplo, lo establece García: “[d]ependiendo del carácter y los intereses de cada uno, este sentimiento frenético puede surgir cuando se acumulan las ganancias después de una apuesta improbable en el póquer, cuando se gana en un juego *online* particularmente reñido, cuando se logra una explosión de velocidad en una carretera desierta, en la caída libre del *bungee jumping*, cuando se salta desde un acantilado o se abre camino escalando en roca, cuando se va a cazar, cuando se camina a través del telón con el estómago cerrado por el miedo escénico, al ignorar las pautas de seguridad, al infringir la ley, al reunirse con amigos para discutir con entusiasmo la rebelión, al salir a la calle para enfrentar a la policía, cuando se establece hora y lugar en un aparcamiento para una pelea entre aficionados. Esta sensación también puede surgir cuando estás acostado en la cama leyendo un *thriller* adictivo con una contraportada que promete un shock sin precedentes, al ver películas cada vez más sangrientas, al beber bebidas energéticas, al inhalar una raya de cocaína, al masturbarse, al abrirse a encuentros casuales, al enamorarse, o cuando intentas sentir que te vuelves a convertir en el centro de tu vida, mientras paradójicamente te dejas llevar, para finalmente renunciar tú mismo al autocontrol” (2018, p. 5).

²⁵⁴ En relación al invariante sufrimiento que supone enfrentarse a un mundo reticente, duro y áspero en la experiencia culinaria, y a la añoranza subyacente que permite calificar a esta última como alienante, muda o inadecuada, Rosa afirma que “[e]sta 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” (2019, p. 85).

modernidad y tardomodernidad, es decir, el modo sedimentado o por defecto en que los actores experimentan, interpretan y elaboran prácticamente su mundo de la vida.²⁵⁵

En lo que sigue, y con el fin de reconstruir con más precisión el poder heurístico de la teoría de la resonancia de Rosa, empleo una distinción basada en la obra de Honneth, y sustentada en declaraciones del mismo autor (Rosa, 2020c), que implica que dicha teoría pueda desagregarse en una tesis ontológica y en una tesis propiamente normativa. Como se ha adelantado en esta sección, la primera refiere no solo al examen sobre qué clase de cosa es la resonancia, sino a la caracterización fundamental de la relación con el mundo o de la relacionalidad como principio último de la realidad. En este punto Rosa se esfuerza por dilucidar, en último término, los componentes de la realidad en términos sincréticos, relacionales o no fundacionales, lo que inevitablemente conduce a discusiones acerca de las concepciones –estáticas o dinámicas– del vínculo entre sujeto y objeto, enmarcadas en una fenomenología del cuerpo de mayor alcance. La resonancia como tesis normativa, por otra parte, remite al contenido universalizable de la promesa eudaimónica de la modernidad, que si bien en lo fundamental resulta –y debe resultar, para Rosa– indeterminado, implica un marco histórico-moral bien delimitado, e importantes inspiraciones dentro de la tradición filosófica y literaria, que hacen posible la caracterización ético-formal o procedimental de lo que habrían de ser los componentes necesarios de una vida lograda, buena o calificable de “resonante”.

4.2.1. Resonancia como tesis ontológica

La noción de “relación con el mundo”, como se ha visto, integra el núcleo más original de la obra de Rosa, y permite elaborar y reconstruir el poder heurístico de su teoría de la resonancia. Con todo, las relaciones con el mundo no constituyen para el autor un sinónimo de interacciones o vinculaciones entre entidades preformadas o completamente independientes que se encuentran contingentemente, a la manera de una relación lineal –y usualmente antropocéntrica– entre el sujeto y el objeto, o entre las personas y las cosas (Esposito, 2016).²⁵⁶ Por el contrario, toda su teoría de la resonancia se basa en concebir a la reciprocidad o relacionalidad como principio constitutivo último de la realidad: que una relación exitosa o resonante con el mundo afecte, emocione y transforme tanto al sujeto como al objeto –no solo

²⁵⁵ Respecto de la noción de “sedimentación”, central en *Fenomenología de la percepción*, y entendida como saber contraído prerreflexivo, *i.e.*, como conjunto accesible de creencias, conceptos y juicios adquiridos en experiencias pasadas que se instancian en el cuerpo, *cfr.* Merleau-Ponty (1993, esp. pp. 146-147, 252-255).

²⁵⁶ Rosa comparte con Jaeggi (2018, pp. 60-61) –y también con Adorno (1962, esp. p. 27) y Marcuse (2003, p. 158)– la mentada preocupación por superar el dualismo metafísico sujeto/objeto que ha caracterizado a la mayoría de las teorías críticas contemporáneas (Jay, 2009), y a la historia de la filosofía más en general (Esposito, 2016).

en lo que hace a su representación, sino también en su materialidad afectiva–, depende de la responsividad constituyente entre sujeto y mundo (López González, 2022). Por lo que Rosa es afín a la tesis del carácter constitutivamente excéntrico del sujeto –*à la Plessner*– y aboga por una consecuente ontología dinámica o relacional que intenta no recaer en un idealismo subjetivista ni, menos aún, comprometerse con algún género de dualismo ontológico heredado de la filosofía moderna (Cheng, 2023, pp. 3-5).²⁵⁷ El autor procura, así, justificar la importancia de contar con una teoría del sujeto materialista o no subjetivista sin desechar el principio del sujeto trascendental (Gros, 2020). Esto es, una teoría capaz de integrar una concepción de sujeto (*Subjekt*) o subjetividad (*Subjektivität*) no necesariamente basada en la interioridad pura de la conciencia, sino en la experiencia encarnada como punto de partida originario desde el que examinar, por ejemplo, las relaciones con el mundo social desde la primera infancia, o el entorno material como dominio resistente a la voluntad humana.²⁵⁸

Aun bastante más cerca del tópico de la intersubjetividad que los programas materialistas no necesariamente fenomenológicos, la teoría de la resonancia de Rosa, atenta a los imaginarios sociales de la modernidad y a las autocomprensiones culturales dominantes *à la Taylor*, pero también a las dimensiones materiales de la existencia social, “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” (Rosa, 2019, p. 52).²⁵⁹ Menos que una fusión ontológica, la resonancia trata así de una genuina relación transformadora en la que ambos polos se determinan recíprocamente sin perder sus cualidades distintivas, las cuales han de permanecer independientes de toda manipulación voluntaria y aprehensión cognitiva. Esta visión, por lo mismo, permite reconocer el vínculo de no-identidad o la no correspondencia absoluta entre sujeto y objeto, de manera semejante a lo establecido en la tradición filosófica por Adorno, Simondon o Spinoza (Esposito, 2016). En el caso específico del primero, es posible afirmar que la experiencia de resonancia implica el momento no-idéntico –o indisponible, en los términos de Rosa– en el que se muestra la

²⁵⁷ Cfr., por ejemplo, la semejanza entre la teoría del sujeto presupuesta por Rosa y el realismo fenomenológico de Simondon (2014, esp. pp. 60-61) avanzado en *La individuación*. La propia noción de “resonancia”, aunque el primero no lo admita explícitamente, parece encontrar un antecedente fundamental en la filosofía simondoniana y, en especial, abreviar en la distinción entre *afección* y *emoción* del segundo (Simondon, 2014, esp. pp. 325-332). Cfr., también, las consideraciones de Adorno (2006, § 147; pp. 237-238) al respecto.

²⁵⁸ Este no-subjetivismo debe entenderse, por ejemplo, en el mismo sentido en que Adorno (2004, esp. pp. 323-324) sostiene en *Teoría estética* que la verdadera experiencia artística –contrariamente a lo dispuesto por la industria cultural– liquida al yo sin necesariamente debilitarlo.

²⁵⁹ Basta revisar, por ejemplo, la crítica que Rosa (2019, pp. 432-433) dirige contra el organicismo de Durkheim.

irreductible particularidad del objeto, necesario para que dicha experiencia se vuelva significativa o constituya una experiencia genuina o “verdadera” (O’Connor, 2005, Cap. 2).²⁶⁰

La concepción mecánica o rigurosa –humeana– de la causalidad tampoco resulta útil para comprender la dimensión ontológica y no necesariamente explicativa que caracteriza a la teoría de la resonancia de Rosa, y a partir de la que se propone actualizar y rehabilitar una ontología materialista por encima de cualquier otro aliciente cognitivista.²⁶¹ Afanado en “[l]a idea de que el material inicial de la realidad está constituido no por sujetos y objetos sino por relaciones y vinculaciones dinámicas” (Rosa, 2019, pp. 56-57), delinea todo un programa de investigación de severos compromisos ontológicos, que le conduce tanto a una reflexión teórica unificada respecto de la agencia, el cuerpo y el sujeto como de los principios constituyentes últimos de la realidad. Así,

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 conmoción o correspondencia interna, y de una reacción recíproca en el sentido de una *respuesta* genuina (Rosa, 2019, pp. 80-81).

En clave fenomenológica, lo que el autor procura defender en este punto es que las experiencias de resonancia –las relaciones resonantes con el mundo y no alienadas o mudas– no dependen exclusivamente de un vínculo causal instrumental entre el sujeto y el mundo, en donde al menos uno de los dos polos vinculares quedase indemne ante el hecho inequívoco de la relación (*Verhältnis*). Es decir, no se trataría de un vínculo a partir del que tan solo se interviene en el mundo con la finalidad de apropiarlo, dominarlo o trastocarlo arbitrariamente de alguna manera, como usualmente sucede en la actividad productiva o en la dominación de la naturaleza en general. Menos aún, de un vínculo anónimo y opresivo en el que el mundo social interviene ante el sujeto y lo subsume determinísticamente ante la fuerza objetiva supraindividual de las estructuras sociales (Gros, 2020).²⁶² Por el contrario, y en la senda dialéctica y/o posthumanista abierta por autores contemporáneos como Adorno, Haraway, Latour, Simondon o Merleau-Ponty, para Rosa la resonancia remite a una genuina relación

²⁶⁰ Respecto de la no-identidad con la que Adorno describe a la naturaleza, *cfr.* Nelson (2020, esp. Cap. 3).

²⁶¹ La ponderación de la ontología sobre la epistemología, una tesis que recorre transversalmente el programa de investigación de Rosa, así como la obra de Merleau-Ponty, constituye un punto de partida provechoso para alinear al primero con una posición filosófica materialista *tout court* (Lecourt en Karczmarczyk, 2017, pp. 351-352; Martín, 2023a).

²⁶² Rosa sigue aquí una de las principales tesis básicas de la epistemología adorniana, a saber, que toda teoría crítica de la sociedad “requiere de una teoría de la experiencia que contenga la idea de que el sujeto es capaz de relacionarse con su entorno en un proceso de transformación recíproca” (O’Connor, 2005, p. 51).

emancipadora o transformadora en la que ambos,²⁶³ sujeto y mundo, se constituyen espontánea, mutua y recíprocamente, sin que puedan estipularse de antemano los resultados y el alcance de esta combinación.²⁶⁴ De ahí que sea posible identificar a la teoría de la resonancia de Rosa con un sincretismo o emergentismo antes que con una ontología fundamental –al modo de una *prima philosophia* calificable de ideológica–, es decir, con una ontología de las relaciones entre entidades mutuamente implicadas que, si bien preexisten a la relación, contienen propiedades que no serían capaces de emerger sin la existencia de esta última (Cheng, 2023).²⁶⁵ El propio Marx, en su obra de juventud, no dejó de explorar la posibilidad de colocar en relación dinámica, performativa y retrospectiva las fuerzas externas con el presunto “interior” genuino de cada individuo, y hasta de superar las improductivas diatribas humanistas al respecto de la “esencia” o naturaleza humana (Balibar, 2000, pp. 36-39).²⁶⁶ El sintagma “relación social”, y hasta el de “individuo social” cristalizado principalmente en los *Grundrisse*, no ponderó precisamente “lo que está idealmente ‘en’ cada individuo (como una forma o una sustancia) o lo que serviría para clasificarlo desde el exterior, sino lo que existe entre los individuos, a raíz de sus múltiples interacciones” (Balibar, 2000, p. 38),²⁶⁷ esto es, la dimensión transindividual del material último que constituye la realidad (Henry, 2010, pp. 55 y ss.).²⁶⁸ En este mismo sentido, la modernidad capitalista y la mutaciones productivas que le han seguido en el presente

²⁶³ Una distinción similar entre los vocablos “relación” (*relation*) y “vínculo” (*rapport*), también de afectación fenomenológica, se encuentra en Simondon (2014, p. 90).

²⁶⁴ La disposición hegeliana de “libertad hacia el objeto” o “libertad para el objeto” (*Freiheit zum Objekt*), retomada por la estética adorniana (Hansen, 2019, p. 396), resume la intuición de Rosa en este punto.

²⁶⁵ Existe una semejanza en este punto entre el programa de investigación de Rosa y el “nominalismo dinámico” o “realismo dialéctico” de Hacking (2002, esp. pp. 26, 48-50, 100-114), a partir del que se examina la mutua interacción entre un concepto o categoría universal-real y los diversos particulares que ocurren y permiten su instanciación. La ontología histórica *à la* Foucault que reconstruye Hacking supone menos un corpus determinado o una teoría acumulativa que determina las entidades que configuran la realidad, o incluso un estudio del ser en general, que un *ethos* ecológico a partir del cual pueden cuestionarse los límites históricos de la emergencia de conceptos y categorías diagnósticas que necesariamente han de resultar sensibles al contexto. Si bien podría existir una proximidad de este enfoque con posiciones idealistas, constructivistas y/o discursivistas, esto posiblemente podría esquivarse al situarse en continuidad, por ejemplo, con el proceder dialéctico, negativo o retroactivo que se ejemplifica tanto en el examen de las consecuencias de la “célula germinal” o “forma celular” de la sociedad burguesa (la mercancía) emprendido por Marx, entre las que se encuentra la propia emergencia de las clases sociales (Jappe, 2016, esp. pp. 31-32, 80-81), cuanto en el descubrimiento freudiano del inconsciente (Althusser, 1996, pp. 206 y ss.).

²⁶⁶ Esto es advertido incluso por el propio Rosa (2019, p. 409; 2020a, p. 22), si bien al referirse al humanismo presente en los *Manuscritos*, o a la obra de juventud de Marx en general.

²⁶⁷ A pesar de lo que sostiene Giddens (1982; 1995, pp. 206 y ss.) respecto de la invariancia de las propiedades estructurales de los sistemas sociales asumida por el marxismo, y en afinidad con la sociología estructural, cabe pensar –en especial para el caso de Althusser– en las consecuencias contingentes no advertidas por el primero que pueden esgrimirse a partir de la distinción entre estructuralismo y materialismo, complementaria a la de combinatoria y combinación (Althusser y Balibar, 2004, pp. 235 y ss.).

²⁶⁸ De acuerdo con Althusser (1996, esp. pp. 205-206), tanto Marx como Freud se ocuparon de dilucidar esta dimensión transindividual; si bien el primero al ponderar el marco social macro-ontológico (la formación social capitalista en la que se ven instanciados los individuos sociales) y el segundo el micro-ontológico (el individuo en donde se manifiestan los efectos del inconsciente).

requieren “tanto una incorporación de la máquina por parte del cuerpo trabajador como una subsunción de los cuerpos trabajadores a la máquina” (Martín, 2023a, p. 73). Sin que sea posible establecer un punto inaugural que permita delimitar unívocamente las fronteras entre lo natural y lo artificial, lo prístino y lo construido, o indicar un presunto núcleo incontaminado que permitiese criticar los alcances de la interfaz biológico-técnica expresada –hoy más que nunca– en el cuerpo humano (Esposito, 2016).

Entendida como tesis ontológica que no dicta o fija *lo que hay* –al modo de un realismo ingenuo–, pero que tampoco se compromete con la distinción entre el hombre y la naturaleza, como pretendía Horkheimer (2002, p. 186), la resonancia sustituye la discusión epistémica respecto de las garantías generales del conocimiento por el examen de un ser-en-el-mundo –o ser-del-mundo, más precisamente– irremediabilmente encarnado o corporal. Lo que prolonga la vía abierta por la fenomenología del cuerpo y la ontología de la carne (*chair*) merleau-pontyanas. Este gesto teórico propio de su fenomenología materialista le permite a Rosa tanto reconstruir el modo de actuación sedimentado o por defecto en la sociedad moderna y tardomoderna –como se ha visto– como dejar establecida la posibilidad inmanente de universalizar un modo radicalmente diferente de estar colocado o situado en el mundo, que no se basa en aspiraciones necesariamente especulativas –metafísicas o utópicas– sino en prácticas sociales cotidianas que ya tienen lugar en el mundo de la vida.

En el tercer capítulo de *Resonancia*, y munido de la distinción típicamente fenomenológica entre cuerpo propio, subjetivo o vivido (*Leib*), según sus distintas acepciones, y cuerpo-cosa o cuerpo físico (*Körper*), Rosa sostiene que, en la práctica, la capacidad o la necesidad de conmoción o responsividad (*Antwortlichkeit*) que caracteriza a la resonancia no debe entenderse desde un punto de vista cósico u objetivado, en el sentido del segundo de los términos. La resonancia depende en lo fundamental de que el cuerpo sea entendido y tratado primordialmente como corporeidad subjetivamente vivida y experimentada, pero a un tiempo sentiente y sentida –*sentant-senti*, en los términos de Merleau-Ponty–, de manera que una experiencia de este tipo habitualmente tiene lugar a través de un intercambio táctil, metabólico, sentimental y pensante –en términos cognitivos– con el mundo, más que en base al vínculo instrumental predominante, regido por la causalidad mecánica o natural.²⁶⁹ Con todo, el autor no espiritualiza candorosamente el cuerpo propio, subjetivo o vivido, en oposición a la

²⁶⁹ Como sostiene Coole, si bien para el caso de Merleau-Ponty, “[e]l cuerpo fenoménico situado el que está en cuestión aquí, no el cuerpo físico del científico o el tipo de mecanismo que describe Hobbes. Este cuerpo no es un mero agregado de órganos o sentidos. No registra una respuesta simple a los estímulos ni es un portador pasivo de mensajes del entorno al cerebro. Más bien, es un cuerpo vivido: una unidad dinámica que cambia al interactuar con un entorno al que responde y al mismo tiempo estructura activamente” (2007, pp. 164-165).

“corporificación” (*Korporifiziert*), en el sentido de *Körper*, usualmente constatada en la fenomenología de la depresión (Svenaeus, 2013), extremadamente semejante a la caracterización de Rosa de la alienación, según lo he mencionado antes. Por lo que no ignora ni niega el papel de la dimensión biológica –y física, en último término– de la corporalidad (*Leibkörper*), y las respectivas limitaciones que impone a los animales humanos. Al contrario, toma a esta dimensión como una limitación objetiva que ofrece resistencia y expone con precisión los alcances de la estructura de la voluntad; tal y como es posible observar en experiencias mediadas intersubjetivamente lo suficientemente difundidas, como han de ser los casos del dolor, la enfermedad o la vergüenza (Merleau-Ponty, 1993, esp. pp. 180-182).

Rosa (2019, pp. 113-115) sigue en este punto la tesis antropológica anti-dualista de Plessner: los animales humanos son tanto (i) cuerpos vivos que perciben y actúan bajo trasfondos normados y simbólicos precedentes como (ii) seres sociales que se vinculan reflexivamente con su cuerpo, al que tratan como un sustrato objetivo pasible de padecimiento y como un recurso maleable a partir de parámetros reflexivos. El cuerpo se presenta entonces como instrumento de mediación afectiva frente al mundo y al mismo tiempo fuente autónoma de constricciones dinámicas deseadas o indeseadas, las cuales a su vez modifican la propia experiencia en primera persona (Svenaeus, 2013, pp. 24-28). Constituye así el medio que permite la percepción y la vivencia (pasiva) del mundo –como en el caso del dolor y del placer–, pero también es objeto de expresión y singularización (activa) a través de las cuales la subjetividad vuelve a afectarse.

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 (Rosa, 2019, p. 114).

Es posible concluir, entonces, que Rosa no simplemente glorifica analítica o normativamente al cuerpo subjetivamente vivido y experimentado frente al entendimiento y el tratamiento cotidiano del cuerpo como un recurso reificado, o una cosa del mundo entre otras, radicalmente separada de una subjetividad encarnada o incorporada, sino que la conciliación heurística de ambas concepciones se deriva de su misma concepción de la resonancia, y de los compromisos ontológicos que esta lleva consigo. A saber, si la resonancia supone una relación con el mundo conmovedora, emotiva, transformadora o incontrolable, también por esto mismo debe conservar su excepcionalidad, de manera que es esperable que la corporalidad (*Körperlichkeit*) sea cotidianamente concebida y tratada con mayor asiduidad como un recurso

o un objeto maleable independiente y desprovista de intencionalidad, antes que como un “cuerpo sonoro” o una fuente de inspiración para la autocomprensión del sujeto, tal y como se exigiría desde el punto de vista de un “sí mismo encarnado” (Rosa, 2019, pp. 115-119).²⁷⁰ Aun problemático, el clásico dualismo fenomenológico entre *Leib* y *Körper* le permite avanzar a Rosa conceptualmente respecto de la estrecha relación entre el cuerpo y el sujeto propia de la tradición fenomenológica, tanto como elaborar una crítica social basada en los usos y las representaciones contemporáneas de la corporalidad. Incluso sin que ambos aspectos lleguen a constituir guías heurísticas independientes,²⁷¹ pues finalmente el autor pretende desarrollar una sociología de las condiciones de resonancia antes que una filosofía del cuerpo.²⁷²

Rosa (2019, pp. 128-138) examina así algunas de las estrategias cotidianas que hacen del cuerpo un recurso o un objeto configurable y que, lejos de constituirlo en una herramienta capaz de asegurar la relación activa, espontánea o creativa con el mundo, lo subordinan al “modo de la abstracción” predominante (García, 2022): cirugías estéticas, gimnasias, medicamentos y tratamientos disciplinantes (desde “fuera”) y autodisciplinantes (desde “dentro”) de todo tipo exhiben la constatable reducción contemporánea del cuerpo subjetivo o vivido a un cuerpo del mundo.²⁷³ Aun cuando el interés por el cuerpo sea un elemento que caracteriza a las sociedades modernas y contemporáneas, como ya lo habían entrevisto en sus apuntes y esbozos Adorno y Horkheimer (1998, pp. 277-281), lo que prevalece en las prácticas que lo toman por objeto es una concepción y un tratamiento de la corporalidad como sustancia de configuración, mercantilizada y manipulable. Resulta difícil observar en ella un medio inmediato de actuación y expresión antes que una carga defectiva de la que se es moralmente responsable y que, por lo tanto, debe ser optimizada y perfeccionada cotidianamente a riesgo de sentirse culpable (De Boni y Seré, 2024). Así,

²⁷⁰ El punto de Rosa no parece ser tanto la reivindicación espiritualista del cuerpo vivido –experimentado en primera persona– como la elaboración de una guía heurística respecto de cómo y cuándo vale la pena suspender la perspectiva reificante, así como velar por que esta posibilidad –la de actualizar de manera autodeterminada cierta *dynamis*– no permanezca obturada (Virno, 2021); aquí, evidentemente, asoma la dimensión ético-normativa implicada en la teoría de la resonancia, que no solo se pretende descriptiva en su alcance sino también orientativa en relación a cómo han de ser en nuestra época los marcos formales de una vida buena.

²⁷¹ Martín (2023a) examina precisamente la tensión entre el cuerpo vivenciado y el cuerpo objetivado como dimensiones inextricables de la existencia humana, al tiempo que justifica la combinación heurística entre las perspectivas de la primera y la tercera persona para el análisis crítico del caso del deporte.

²⁷² Respecto de la responsabilidad de la figura de Marx en esta uniformización heurística, en el ejemplo de su influjo en Merleau-Ponty, *cfr.* Coole (2007, pp. 108 y ss.).

²⁷³ Aunque habitualmente ignorada por las exégesis más difundidas del pensamiento cartesiano, esta distinción entre mi cuerpo (*meum corpus*), que (se) siente en su originaria pasividad, y los cuerpos del mundo (*alia corpora*), *qua* modos de la extensión, es establecida con suficiente precisión por Descartes en la sexta de sus meditaciones; lo cual permite relativizar el conocido compromiso que se le ha endilgado con un inflexible dualismo metafísico (Marion, 2018, Cap. 2).

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 (Rosa, 2019, p. 161).

Esta pauperización de la experiencia corporal subjetiva, en favor del cuerpo objetivado analizable desde la tercera persona, debe entenderse a partir de dos constataciones complementarias: (i) de la fijación abstracta en los recursos que alientan las instituciones sociales, de las interminables mediaciones que los objetos técnicos –los dispositivos digitales de uso personal, en especial– interponen entre el sujeto y el mundo y de la lógica del incremento que define a la modernidad (capitalista); y (ii) de la invariante antropológica que, en todas las épocas de la historia, marca que la existencia humana es materialmente condicionada –reducible a su materialidad biológica– y consiguiente limitada respecto de su maleabilidad o plasticidad. Ambas constataciones complementarias explican para Rosa la frustración que rodea a las relaciones corporales con el mundo predominantes, o cuando menos las dificultades cotidianas en la consecución de episodios vitales de resonancia que habitualmente conducen a la alienación. Pero también las dificultades metodológicas que conlleva en la actualidad anteponer las barreras presuntamente “naturales” implicadas en el cuerpo frente a la artificialidad que definiría a la lógica de racionalización y optimización técnica contemporánea, en donde el cuestionamiento de la materialidad del cuerpo surge a partir de decisiones libres y demandas públicas que pretenden conquistar la autonomía personal (Martín, 2023a).

Desde esta visión, resulta claro que la resonancia no debe entenderse como un mero estado subjetivo privado sino como un modo particular de relación en el mundo, o modo sedimentado de ser-del-mundo. A partir del que se establece una conexión cualitativamente extraordinaria y significativa con algún segmento concreto del mundo que porta un signo de exterioridad (un objeto, una divinidad, una idea, una melodía, un oficio, un paisaje, una persona, un lugar, etc.), y que al mismo tiempo se revela valioso (Rosa, 2019, esp. pp. 213 y ss.). Más concretamente, para Rosa (2017; 2020a; 2023a) toda experiencia preteórica que merezca ser calificada de resonante debe cumplir con cuatro criterios analíticos o desplegarse

analíticamente a partir de cuatro momentos –en un sentido hegeliano–, que han de sucederse en orden sucesivo, aunque no necesariamente cronológico. Estos criterios o momentos colocan de relieve la complejidad afectiva y axiológica que comporta toda relación resonante con el mundo, no reducible a un estado subjetivo privado, pues el contenido emocional concreto que la instancia permanece indeterminado y sus implicancias éticas se vuelven estrictamente públicas, al elevarse a criterio independiente con el que evaluar la vida buena en todos los casos. Enumero, a continuación, estos cuatro rasgos con los que Rosa caracteriza procedimentalmente a la resonancia *qua* modo particular de relación con el mundo.

En primer lugar, una experiencia de ese tipo implica para Rosa una afección (*Affizierung*) excepcional pero no necesariamente agradable, esperable o placentera, lo que constituye el momento pasivo o “pático” de la resonancia, en donde el sujeto se siente “tocado” (*berührt*) o “movido” (*bewegt*) más allá de su voluntad por un segmento del mundo intrínsecamente valioso, si bien no en un sentido “externo” o mecánico-causal sino en uno fenomenológicamente conmovedor o simbólicamente significativo (Gros, 2020, pp. 497-498; Rosa, 2020a, p. 32). El autor se refiere a este momento por su carácter “centrípeto”, y para ello recurre a la notación “a←fección” al momento de describir este movimiento desde la exterioridad al sujeto. Algo que este último no puede predecir ni instrumentalizar puesto que el segmento del mundo que le conmueve y moviliza forma parte de las valoraciones fuertes que le comprometen éticamente con *algo* o *alguien*, y a la vez le permiten singularizarse al dejar establecida –incluso frente a los demás– la importancia intrínseca que dicho segmento concreto representa dentro de su vida personal (Rosa, 2017, pp. 449-451; 2019, p. 154).

En segundo lugar, toda experiencia de resonancia se caracteriza por albergar la emoción (*Emotion*), lo que representa el momento activo en donde el sujeto responde a la interpelación (*Anrufung*) de la afección. Lo que se expresa habitualmente en reacciones corporales simbólicamente significativas, como pueden ser –en términos metafóricos– los “escalofríos” o la “piel de gallina”. Para Rosa este movimiento fundamentalmente libidinal desde el sujeto hacia el segmento del mundo en cuestión se simboliza como “e→moción” y exhibe el carácter autodeterminado de la respuesta, en donde no solo se reacciona corporalmente de una manera excepcional, sino que también se evalúa la propia capacidad de autoeficacia (Gros, 2020, p. 498) *qua* capacidad opuesta al extendido sentimiento de impotencia. Es decir, vale para identificar entidades singulares o con “voz propia” en un contexto no necesariamente predeterminado, sino abierto al cambio y la novedad. En el caso de los animales humanos, sirve para ver en ellos seres que padecen, pero que también eligen, deciden, actúan e intervienen intencionalmente en el mundo en base a jerarquías axiológicas que les comprometen ética y

existencialmente. Así pues, tanto la afección como la emoción constituyen los dos principales momentos involuntarios que hacen al “hilo vibrante” definitorio de la resonancia como particular relación entre el sujeto y el mundo.

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 *adfacere* o *afficere*, hacerle algo a alguien) y la *emoción* (del latín *emovere*, mover hacia afuera) constituyen entonces el “hilo” cuya vibración bidireccional puede presentarse quizás lúdicamente como $A \leftarrow \text{fecto}$ y $E \rightarrow \text{moción}$ (Rosa, 2019, p. 213).

En tercer lugar, la resonancia implica una asimilación o apropiación transformadora (*Anverwandlung*), pues si efectivamente tiene lugar una relación con el mundo de este tipo ni el sujeto ni el objeto han de permanecer idénticos a como existían previamente a la relación. Este momento ilustra el riesgo implicado en la experiencia de la resonancia, dado que su alcance puede entrar en tensión con las propias creencias, con la identidad personal o con las concepciones previas del sí mismo (*Selbst*). Aun cuando también sea lo que, de manera esperada o inesperada, hace a alguien “sentirse vivo” (Rosa, 2023a, p. 154), perder el control y experimentar la intensidad del azar y la incertidumbre, y así eludir momentáneamente la sensación de verse atrapado entre lo invariante del pasado y la predictibilidad cada vez más certera del futuro que alientan los desarrollos de la ciencia y la técnica. Esta asimilación o apropiación transformadora que ocurre a partir del encuentro con la alteridad radical, asimismo, supone una transformación experiencial y no necesariamente objetiva. Pues ni el sujeto ni el mundo deben necesariamente modificarse en el sentido de sus propiedades empíricas sino en el particular “modo de darse”, tal y como se deriva de la distinción kantiana elemental entre el plano fenoménico y el nouménico a la que Rosa recurre.

Finalmente, un cuarto momento de toda experiencia calificable de resonante se determina para el autor por la indisponibilidad o la incontrolabilidad (*Unverfügbarkeit*). Esta indisponibilidad inherente al mundo de la vida, y a su temporalidad distintiva (Blumenberg, 2007), da cuenta de la imposibilidad de coleccionar y planificar experiencias resonantes, ya que no es posible hacer que sucedan voluntariamente o asegurar su reproducción indefinida. Incluso a pesar de las industrias que prometen, precisamente, una dosificación y sistematización artificial –inevitablemente condenada al fracaso– de la resonancia. Tal y como

puede verse en el caso del turismo,²⁷⁴ o en el dominio del tiempo libre y el consumo en general (Rosa, 2023a, p. 155).²⁷⁵ La causalidad aleatoria y el alcance incierto de la resonancia, por lo tanto, impiden que puedan administrarse racionalmente las experiencias conmovedoras y biográficamente decisivas, y hasta constituyen límites infranqueables de cara a su mercantilización. Al igual que Adorno, Benjamin o Latour, Rosa (2020c, pp. 5-6) concibe a la transformación experiencial implicada en la resonancia como un acontecimiento excepcional, que tanto supera el control volitivo y la planificación racional que el individuo o las instituciones puedan ejercer sobre el entorno cuanto excede cualquier posible predicción del alcance de sus efectos. De ahí que en ningún caso la autonomía –como afirmación de lo que algo o alguien *ya es*– pueda proponerse, desde esta visión, como el contraconcepto o la contracara analítica y normativa de la alienación. Por último, la indisponibilidad explica por qué la resonancia integra en su seno a la negatividad, dado que esta última supone la posibilidad de que algo o alguien renuncie o directamente se niegue a establecer una relación eventualmente transformadora, y que de hacerlo esto debe suceder a partir de un acto libre o autodeterminado. Algo que no podría asegurarse, por ejemplo, en el caso de los robots o las máquinas (Rosa, 2020a, pp. 43-44), difícilmente en el de los animales no-humanos,²⁷⁶ y algo definitivamente imposible bajo el estalinismo, el fascismo o los populismos de derecha contemporáneos, más similares a cámaras de eco (*Echokammern*) en su funcionamiento que a una genuina resonancia (Rosa, 2023b, pp. 125-135). La distinción analítica entre la resonancia y la fusión, mencionada anteriormente, resulta así crucial para comprender el alcance ontológico de la tesis de la primera, y contiene importantes consecuencias en lo que respecta a su visión arendtiana respecto de la democracia, en la medida en que para Rosa

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

²⁷⁴ Para una aplicación ético-normativa de la teoría de la resonancia de Rosa al caso de la “cinética del turismo” contemporánea, *cfr.* López González (2022, Cap. 12). Respecto de la relación entre alienación y turismo, *cfr.* Fromm (1964, pp. 117-118).

²⁷⁵ Así lo establece Illouz, por ejemplo: “[e]n la estética de la nostalgia, los publicitarios utilizan imágenes naturales para promover un ideal de consumo que, mediante eufemismos, niega la propia naturaleza del mundo que posibilita la existencia el consumo. Así, el mismo orden capitalista que destruyó ese ideal de naturaleza lo sacraliza ahora mediante la publicidad. Allí donde el trabajo productivo requiere el control sistemático de la naturaleza o directamente su destrucción, así como la disciplina y la avenencia del yo, la imagen de la naturaleza en la publicidad contemporánea proclama que el consumo es un medio para recuperar el acceso a los tesoros perdidos, al yo verdadero, a las relaciones auténticas, y a un mundo natural majestuoso y benévolo. En efecto, el antimodernismo y el sentimiento de nostalgia por el paraíso perdido de la naturaleza y la verdad constituyen dos tópicos fundamentales de la cultura capitalista, amplificados mediante la asociación recurrente con la temática del romance y el ocio” (2009, p. 139).

²⁷⁶ Respecto de las posibles limitaciones antropocéntricas del enfoque de Rosa en este punto, *cfr.* Cheng (2023, pp. 6 y ss.).

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. [...] 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 (2019, p. 572).

Finalmente, las relaciones con el mundo o las experiencias calificables de resonantes no solo se caracterizan por vertebrarse en torno a una tesis ontológica, relativa a la constitución misma de la realidad, a la concepción encarnada del sujeto y a la fenomenología del cuerpo que permite definir analítica y procedimentalmente a la resonancia. Por el contrario, la teoría de la resonancia también ha de asumir que la resonancia es *deseable*, y que una vida buena o lograda no puede ser identificada como tal si no es capaz de integrar –al menos momentáneamente o de manera excepcional– relaciones con el mundo conmovedoras o significativas.²⁷⁷ Una vida sin resonancia, desde el punto de vista de Rosa, no podría ser calificada como una vida buena: este constituye, *grosso modo*, el punto de partida de la interpretación de la resonancia como tesis normativa.

4.2.2. Resonancia como tesis normativa

La herencia romántico-expresivista que Rosa parece admitir en sus elucubraciones más ambiciosas en términos normativos, parcialmente coincidente con algunos postulados de la psicología social y la antropología filosófica, y aun alternativas respecto del humanismo normativo tradicional, amplía considerablemente el alcance de su programa de investigación. Basta ver que los compromisos teóricos asumidos por Rosa en su identificación y concepción de alienación le obligan a ceñir dicho programa a una noción formal como la de resonancia que posiblemente ha de ser demasiado optimista –o incluso cándida– respecto a su concreción real (Duerto, 2020). Al menos frente a la complejidad y volubilidad de un entorno material y un mundo social que, por norma general, y hasta bajo reconocimiento del mismo autor, no

²⁷⁷ Una de las principales limitaciones de la teoría de la resonancia de Rosa, como ha podido advertirlo el propio autor, se cierne sobre esta tensión entre la excepcionalidad de las experiencias de resonancia y la insorteable precariedad y rigidez de la vida cotidiana, que excluye toda posibilidad de sostener un contacto activo y emancipador con el mundo en el largo plazo. Salvo que se esté orientado por una idea utópica de salvación, integrada en los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia (Löwith, 2007), a la que Rosa no parece renunciar del todo en su programa de investigación (Žalec, 2021), encontrarse siempre y en todos los casos en resonancia tampoco sería algo deseable o estrictamente necesario para conseguir una vida lograda; antes bien, las relaciones resonantes con el mundo parecen deber su atractivo, precisamente, al carácter fortuito y no garantizado de su devenir. Para una crítica de la aplicación o siquiera de la pertinencia de la idea de salvación cristiana a nuestra época, *cfr.* Hägglund (2019).

permite concebir cursos de acción o participaciones institucionales que no impliquen, directa o indirectamente, voluntaria o involuntariamente, agredir, dañar, dominar, enajenar, explotar, instrumentalizar, manipular o valorizar a alguien o algo más en alguna parte del planeta. Tipos de sociedades en las que, como el mismo Rosa lo señala oportunamente, hasta el cultivo de la inmovilidad –aun activa– que caracteriza a la *skholé* originalmente griega o al *otium* romano puede suponer una pérdida inmediata de los beneficios, las utilidades y las ventajas provisoriamente conseguidas. Y este temor generalizado –más que la ambición extralimitada o la codicia personal– frente a la permanente amenaza de *perder el lugar* en el espacio social es lo que permite explicar, en última instancia, muchos de los cursos de acción individuales que perpetúan la disposición alienada y la representación del mundo como un conjunto de objetos asimilados a “puntos de agresión” –*á la* Marcuse–, que tan solo pueden ser conquistados y objetivados en calidad de recursos (Rosa, 2019; 2020a). De ahí que el autor, complementariamente a su enfoque estructural, deba recurrir a un metacriterio ético-formal sustentado en la localización *a priori* de ciertos ámbitos, contextos o esferas de acción mundanas y extramundanas indeterminadas que oficiarían como barreras institucionales últimas –consagradas en la sociedad moderna como resultado incontestable de la elección personal– ante los imperativos estructurales y las innovadoras promesas culturales de la modernidad europea, como han de ser, por ejemplo, la familia nuclear, el empleo, el arte, la religión o la naturaleza.

La identificación de estos espacios sensibles a la resonancia, en línea con la teoría normativa de Honneth (2016), constituye el marco institucional o ético-formal sobre el que se cementa la teoría de la resonancia de Rosa (2019, pp. 253-260). A partir de estos ámbitos o esferas –de lo que habilitan y de lo que sucede en su seno en términos de prácticas cotidianas– el autor busca capturar el sentido normativo que acarrea el fenómeno de la alienación, lo que en último término justifica la plausibilidad de la noción de relaciones con el mundo exitosas, logradas o resonantes (Rosa, 2020c). Solamente el reconocimiento de ámbitos o esferas sensibles a la resonancia permite identificar un estado no solo emotivo o placentero sino un contenido estrictamente relacional que habría perdido su predominancia con la difusión generalizada de dicho fenómeno en la modernidad, y especialmente en la modernidad tardía, que resulta decisivo para la vida comunitaria. Sobre todo si se considera que esta última condición (la difusión generalizada de la alienación) en modo alguno constituye un indicador exhaustivo para fundar una crítica social capaz de indicar *qué es* lo que está mal de la alienación o de las relaciones mudas o no resonantes con el mundo más allá de su extendida presencia o

de su normalización,²⁷⁸ en cuanto modo sedimentado o por defecto de estar colocado o situado en el mundo. Al menos cuando la misma forma de organizar la sociedad empuja –incluso en el modesto afán de sobrevivir o debido al temor de perder lo mucho o poco que se haya conseguido– a que los agentes constituyentes asuman tal disposición subjetiva (Bude, 2017).

En el octavo, noveno y décimo capítulo de *Resonancia*, Rosa se encarga de describir los ejes horizontales, diagonales y verticales con el mundo, respectivamente, que dan lugar a la guía heurística a partir de la que Rosa enmarca “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” (2019, p. 260). En el primer caso, el autor se refiere a las expresiones modernas y tardomodernas de la familia, la amistad y la acción democrática y política: si la primera se presenta como un contraste explícito frente al ámbito social competitivo-repulsivo regido por el ganar y el perder, y la segunda se define por su carácter extra-institucional o no reglado, menos exigente y más flexible que las relaciones amorosas, la tercera da cuenta de la importancia de las relaciones interpersonales basadas en la reciprocidad pública: el desinterés, el bien común y la emancipación colectiva (Rosa, 2019, pp. 261-291).²⁷⁹ En el caso de los ejes diagonales, Rosa se refiere a la relación concreta con las cosas, o con el propio entorno material, en el que se “pone a hablar” a la materialidad del mundo. En el octavo capítulo de *Resonancia*, el autor se concentra especialmente en los procesos concretos que tienen lugar mediante los esfuerzos humanos en el trabajo productivo, la educación y el deporte,²⁸⁰ a partir de lo que recurre a variadas fuentes bibliográficas inspiradas en la sociología del trabajo contemporánea, y a las obras de pensadores que van desde Marx a Sennett (Rosa, 2019, pp. 293-330). Finalmente, y en lo tocante al eje vertical que Rosa trata en el noveno capítulo de *Resonancia*, el autor desarrolla la particular relación que, en línea con lo establecido por Taylor, es posible establecer contemporáneamente con lo sublime. Esto último puede verse en el caso de la religión, como esfera históricamente fundamental para el desarrollo de la

²⁷⁸ En su *Ética*, Spinoza (E, IV, § 44; p. 214) ya indicaba los problemáticos alcances del diagnóstico clínico al respecto de presuntos desajustes anímicos: la permanencia generalizada en los afectos de la avaricia, la ambición o la lujuria, a pesar de su estatuto normalizado, bien podría ser caracterizada de patológica o de una enfermedad social *avant la lettre*.

²⁷⁹ Esto vuelve compatible a la perspectiva de Rosa con las visiones republicanas que justifican la necesidad de la participación política, en la medida en que esta última resulta ponderada en su programa de investigación ante otras “esferas valorativas y funcionales de la sociedad (como la economía, la ciencia, el arte, etc.)” (2019, p. 291). Respecto de la posibilidad de que el republicanismo democrático, articulado en torno a la noción de “bien común”, se sustente teórico-normativamente en el carácter procesual de la teoría de la resonancia, *cfr.* Rosa (2023b).

²⁸⁰ Rosa (2019, pp. 323-333) se refiere principalmente al deporte de alto rendimiento, sin constatar demasiadas diferencias con su modalidad amateur o local; ambas expresiones explicarían su atractivo por la promesa de “sentirse a sí mismo” y por la oportunidad de experimentar la autoeficacia –en la superación esforzada de resistencias concretas que permiten descargar tensión– que el enfrentamiento con ciertos materiales –adversarios, artefactos deportivos, superficies, etc.– sería capaz de brindar.

espiritualidad, y con sus equivalentes funcionales más importantes en las sociedades seculares modernas –el arte, la naturaleza y la historia– (Rosa, 2019, pp. 335-393), los cuales serían capaces de actualizar culturalmente las expectativas y promesas de trascendencia en el presente. Estos ámbitos constituyen para Rosa espacios típicamente modernos que albergan prácticas y promesas que contribuyen a desafiar la ausencia de cohesión o desintegración social legada por el individualismo moderno, y en donde “se pone en juego la relación con la totalidad de lo que nos enfrenta –y nos abarca– como sujetos” (2019, p. 384).

Parcialmente alineado en este punto con la teoría del reconocimiento de Honneth, aunque crítica con los alcances antropocéntricos de esta última,²⁸¹ Rosa entiende que el conjunto de estas esferas atinentes a la autorrealización, o a la misma resonancia, deben ser contempladas en términos biográficos,²⁸² en la medida en que toda visión contemporánea de la vida buena capaz de ser universalizada debería incluir la participación necesaria dentro de los tres ejes mencionados. Estos espacios sensibles a las relaciones con el mundo no alienadas, sin embargo, tampoco garantizan que forzosamente tenga lugar una experiencia resonante, puesto que, como he indicado antes, para Rosa (2020a, pp. 36-38) la indisponibilidad constitutiva indica su carácter azaroso, excepcional e irreproducible. Para el autor, en último término, la resonancia suele ser más un subproducto que una consecuencia directa del encadenamiento de cursos de acción voluntarios o de prognosis racionales, por lo que –al igual que ocurre con el sueño– cuanto más intenso resulta el afán por conseguirla, o por volverla disponible, menores parecen ser las posibilidades de que esto se consiga y aún mayores las de decepcionarse ante lo efectivamente vivido.

²⁸¹ A diferencia de Honneth y de su reconstrucción del esquema formal hegeliano con base en las tres formas de reconocimiento recíproco, características de la vida social moderna (amor, derecho y solidaridad), en *Resonancia* Rosa opta por un enfoque ético-formal más delgado, aunque similar, constituido por tres ejes de resonancia (horizontales, diagonales y verticales).

²⁸² En los términos de Rosa: “[q]uien 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” (2019, p. 307).

CONCLUSIONES

En esta tesis me he ocupado de examinar algunas discusiones de interés para la filosofía social contemporánea, aunque muy posiblemente también haya tratado cuestiones fundamentales para el quehacer actual de la filosofía de las ciencias sociales, la filosofía política, la ética, la teoría sociológica y los estudios culturales, en el sentido más amplio posible de estos campos disciplinares y subdisciplinares. La existencia de incontables diagnósticos, guías heurísticas y sugerencias críticas acerca de la sociedad contemporánea me ha conducido a hurgar en la bibliografía especializada para dar con los algunos de los enfoques más satisfactorios, capaces de robustecer la crítica social immanente y contribuir con las teorías críticas más o menos inspiradas en el legado de la Escuela de Frankfurt. A mi entender, la original reconstrucción de la teoría de la sociedad de Marx que emprende Postone –como ejemplo destacable de las críticas del valor contemporáneas– y el conjunto del acervo textual de Rosa, sobre todo a partir de *Social Acceleration* y *Resonancia*, brindan algunos de los elementos analíticos y normativos más auspiciosos para el devenir de las teorías críticas, y en ellos he intentado reparar exhaustivamente en la presente tesis de maestría.

La investigación ha tenido dos objetivos fundamentales, anticipados desde la misma introducción, a saber, (i) reconstruir los alcances y evaluar las limitaciones del estudio de la forma valor sustentado en la obra de madurez de Marx a partir de la teoría de la estabilización dinámica de Rosa, con especial énfasis en la ampliación materialista e inter-mundial contemporánea de esta última; e (ii) integrar la perspectiva predominantemente estructural de las críticas del valor contemporáneas con la teoría de la resonancia fenomenológica de Rosa, basada en un dualismo perspectivo, lo que también permite una reconstrucción parcial de la relación entre modernidad, experiencia y técnica en base al legado de la Escuela de Frankfurt. De este modo se explicita la estrategia argumentativa fundada en el desplazamiento entre las cuestiones de la forma, la materia y la experiencia que da título a la tesis; lo que no indica necesariamente un orden de perfección creciente, sino tan solo un posible camino para compatibilizar distintas perspectivas que analizan procesos sociales y extrasociales semejantes desde el punto de vista de una crítica del presente. Así, mi tesis principal ha sido que el estudio *formal* del valor llevado a cabo por Postone, así como la teoría de la aceleración social de Rosa, pueden y deben ampliarse a partir de los emergentes *materialistas* que hacen a la condición planetaria y a dos de sus principales crisis contemporáneas, a saber, la crisis ecológica y la crisis de los cuidados. Sin embargo, si se reconoce que una completa teoría crítica de la sociedad requiere metodológicamente del paso intermedio entre el análisis macrosocial y la

experiencia de los actores implicados, sobre todo para una consideración hermenéutica de los anhelos y expectativas auténticas de estos últimos, entonces también es preciso vindicar las transformaciones *experienciales* que la modernidad industrial capitalista ha traído consigo y que sientan la base prerreflexiva para la reproducción y/o la transformación del todo social.

En el primer capítulo procuré presentar y comentar la reconstrucción del acervo marxiano tardío por parte de Postone, junto con otras críticas del valor contemporáneas asociadas a la *Wertkritik*, y situar esta tradición de pensamiento social en línea con algunos de los desarrollos de la Escuela de Frankfurt. Allí ingresé en las discusiones en torno a las formas sociales –la mercancía, el dinero, el trabajo y el valor– a partir de la distinción de las críticas del valor frente al marxismo tradicional y a la economía política clásica, de la caracterización de la racionalidad, el tiempo y el trabajo abstractos como expresiones estrictamente modernas y capitalistas y, finalmente, de una reconstrucción de las principales categorías lógicas marxianas que sigue el orden expositivo del Libro I de *El capital*. Hacia el final de este capítulo, argumenté que, aun cuando en la obra de Postone prevalezca una visión modélica o pura del dinamismo objetivo capitalista, y de sus respectivos límites internos, existe en las críticas del valor contemporáneas un importante esfuerzo por denunciar las contradicciones del proceso de valorización que inevitablemente conducen a implicar las determinaciones ontológicamente externas del capital desde un punto de vista feminista, ecologista y poscolonial.

En el segundo capítulo me ocupé de revisar la teoría sociológica de la aceleración social de Rosa y sus ampliaciones sucesivas a partir del concepto de estabilización dinámica. Este último, en base a las colaboraciones más recientes del autor con otras perspectivas sociológicas, es lo que ha permitido a Rosa integrar preocupaciones materialistas y corregir las visiones excesivamente funcionalistas que, por ejemplo, se desasen de la recepción habitual de la teoría formal del valor basada en la obra de madurez de Marx. Allí hice hincapié en el pasaje de la aceleración social a una teoría más completa de la modernidad expresada en la estabilización dinámica, así como de las características estrictamente temporales que permiten calificar desde un punto de vista lógico-estructural a las sociedades modernas como inherentemente escalatorias o expansivas. Esto indica, en lo fundamental, que dentro de tales formaciones socioculturales se suceden aceleradamente un conjunto predeterminado de procesos técnicos, sociales y cotidianos en cierta unidad de tiempo que tiende a decrecer, y que conduce a que las principales instituciones básicas de la sociedad solo puedan reproducirse y conservarse bajo el modo del incremento. Me detuve, finalmente, en algunas discusiones actuales respecto al tiempo libre en las sociedades democráticas contemporáneas, en el entendido de que la estabilización dinámica refleja y promueve algunos inconvenientes fundamentales de

descoordinación y desincronización temporales que, reunidos en crisis actuales de alcance planetario, exigen ajustes urgentes en los diseños institucionales. Con todo, la importancia de contar con más cantidad de tiempo libre en términos individuales y colectivos, como reivindicación igualitarista fundamental en la actualidad política, no puede resolver paradojas que suceden incluso en contextos privilegiados, como es el caso de los países centrales. Por esa razón recurro al dualismo perspectivo defendido por el mismo Rosa y abogo por la complementariedad entre las perspectivas de la tercera y la primera persona.

En el tercer capítulo llevé a cabo un recorrido selectivo por autores emparentados con la Escuela de Frankfurt, que sirven no solo como antecedentes a la teoría de la resonancia de Rosa sino también como ejemplos de fenomenologías materialistas, críticas respecto del presente. En algunas nociones emblemáticas de Benjamin, Fromm, Marcuse y Adorno se encuentran preocupaciones por las relaciones con el mundo que permiten sugerir, aun de manera inmanente, momentos afirmativos para las teorías críticas contemporáneas. En los desarrollos sobre todo clásicos de la Escuela de Frankfurt existen inquietudes por las transformaciones de la experiencia en la modernidad que, dependientes de las inéditas innovaciones técnicas, capturan los anhelos y expectativas de los actores bajo formas más sutiles de poder y dominación, sobre todo por la vía ideológica. Pero estas también permiten entrever las oportunidades de emancipación que, momentáneamente bloqueadas o trucas, anticipan el cambio histórico y social genuino, la materialización real de la libertad y la integración creativa de los recientes desarrollos tecnológicos dentro de nuevas formas de vida.

En el cuarto capítulo, finalmente, presenté la teoría de la resonancia de Rosa, y las sucesivas reformulaciones de la noción de alienación que da sentido a su teoría de la modernidad. Aquí propuse que la resonancia depende de una teoría del sujeto no subjetivista, y subrayé la coincidencia con otras fenomenologías materialistas respecto de la necesaria complementariedad entre el aspecto energético, deseante o afectivo y el estructural, evaluativo o cognitivo de la conducta humana. Por último, me concentré en el recurso de Rosa a la fenomenología del cuerpo para establecer su sociología de las condiciones de resonancia, en el entendido de que allí aparecen tanto sugerencias afirmativas respecto de lo que ha de ser una vida buena como aserciones sobre la materialidad del cuerpo que no pueden descartarse; desde esta visión, no se trataría tanto de reivindicar normativamente el cuerpo subjetivo experimentado en primera persona frente al cuerpo físico cuanto de integrarlos en un contexto que privilegia el segundo. Así, la resonancia debe ser distinguida entre una tesis ontológica (lo que existe, en último término, son relaciones) y una normativa (concretada en ciertos ámbitos o esferas, la resonancia ofrece el marco ético-formal de una vida buena en el presente).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Th. W. (1962). *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Adorno, Th. W. (1973). Sobre sujeto y objeto. En *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 143-158.
- Adorno, Th. W. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Th. W. (2004). *Teoría estética. Obra completa, 7*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2006). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa, 4*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2009). *Crítica de la cultura y la sociedad, II. Intervenciones; Entradas. Obra completa, 10/2*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento; Tres estudios sobre Hegel. Obra completa, 5*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. y Bloch, E. (1964). Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing. En Bloch, E. (1988). *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*. Cambridge: MIT Press, pp. 1-17.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2014). Psicoanálisis y psicología. En *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias (1963-1964)*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 65-108.
- Althusser, L. (2017). *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. y Balibar, É. (2004). *Para leer El capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Álvarez, L. (2023). Política, subjetivación y “plan de vida”: una deriva atomizante en la gramática jurídico-política contemporánea. En Alvaro, D. (coord.). *Diseño de la vida, filosofía y neoliberalismo*, pp. 159-175. Buenos Aires: IIGG-UBA.
- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre. Vol. 1. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: Pre-textos.
- Andrieu, B. (2007). Contra la desencarnación técnica: ¿un cuerpo híbrido? En Lachaud, J.-M. y Neveux, O. (dirs.). *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 27-40.
- Arboleda, M. (2021). *Gobernar la utopía. Sobre la planificación y el poder popular*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Arruzza, C., Bhattacharya, T. y Fraser, N. (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Barcelona: Herder.
- Atkinson, W. (2019). Time for Bourdieu: Insights and Oversights. *Time & Society*, 28(3), pp. 951-970.
- Balderson, U., Burchell, B., Kamerade, D., Wang, S. y Coutts, A. (2020). An exploration of the multiple motivations for spending less time at work. *Time & Society*, 0(0), pp. 1-23.
- Balibar, É. (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, É. (2018). Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud. *Australasian Philosophical Review*, 2(1), pp. 5-25.
- Basaure, M. (2021a). Aceleração e autotração: além do tempo livre e da questão distributiva. *Pléyade*, 27, pp. 61-81.
- Basaure, M. (2021b). Aceleración, Patologías y la Crítica de las Injusticias. La obra de Hartmut Rosa y la Sociología del Tiempo. *Castalia*, 37, pp. 21-39.

- Battán, A. (2012). De la fenomenología de la corporeidad a una epistemología del sujeto encarnado. *Diálogos*, 44(92), pp. 9-22.
- Baudrillard, J. (1979). *Crítica de la economía política del signo*. México D.F.: Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (2000). *El espejo de la producción, o la ilusión crítica del materialismo histórico*. Barcelona: Gedisa.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- Baym, N. K. (2018). *Playing to the Crowd: Musicians, Audiences, and the Intimate Work of Connection*. Nueva York: New York University Press.
- Bell, D. (1978). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Nueva York: Basic Books.
- Benjamin, W. (1989a). *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Benjamin, W. (1989b). Juguetes y juego. Comentario sobre una obra monumental. En *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 89-94.
- Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.
- Bernstein, J. M. (1992). *The Fate of Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Bernstein, J. M. (2019). The Idea of Instrumental Reason. En Gordon, P. E., Hammer, E. y Honneth, A. (eds.). *The Routledge companion to the Frankfurt School*. Londres/Nueva York: Routledge, pp. 3-18.
- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- Blumenfeld, J. (2022). Climate barbarism: Adapting to a wrong world. *Constellations*, 30(2), pp. 1-17.
- Briales, Á. (2016). Trabajar por trabajar: la mercantilización del tiempo como eje central de la teoría crítica del capitalismo. *Oxímora*, 9, pp. 25-41.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2012). *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Bude, H. (2017). *La sociedad del miedo*. Herder: Barcelona.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. Londres/Nueva York: Verso.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Chakrabarty, D. (2021). *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cheng, T.-Y. (2023). On the quadrants of the thing-world relations: a critical revision of Hartmut Rosa's resonance theory in terms of thing-world. *The Journal of Chinese Sociology*, 10(11), pp. 1-19.
- Chicchi, F., Leonardi, E. y Lucarelli, S. (2019). *Más allá del salario. Lógicas de la explotación*. Montevideo: Azafrán.
- Cohen, G. A. (1995). *Self-ownership, freedom, and equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Concheiro, L. (2016). *Contra el tiempo. Filosofía práctica del instante*. Barcelona: Anagrama.
- Coole, D. (2007). *Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-Humanism*. Plymouth: Rowman and Littlefield.
- Corbin, A. (1996). Dall'ozio coltivato alla classe oziosa. En *L'invenzione del tempo libero. 1850-1960*. Bari: Editori Laterza, pp. 56-81.
- Cristiano, J. L. (2018). Tiempo-regla, Tiempo-recurso y Tiempo-sentido: aspectos de la estructuración del tiempo social. *Athenea Digital*, 18(3), pp. 1-19.
- Cristiano, J. L. (2019). La aceleración en la lógica del capital. *Universitas Humanística*, 88.
- Cristiano, J. L. (2021a). Bosquejo para una historia estructural de la aceleración capitalista. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 66(241), pp. 89-108.

- Cristiano, J. L. (2021b). Lógicas temporales del poder. Una aproximación a las relaciones entre poder y tiempo social. *Castalia*, 37, pp. 3-13.
- Davies, W. (2015). *La industria de la felicidad. Cómo el gobierno y las grandes empresas nos vendieron el bienestar*. Barcelona: Malpaso.
- De Boni, I. y Seré, C. (2024). Vivir en deuda. Explotación neoliberal y captura del tiempo. *Bajo el volcán*, 6(10), pp. 123-160.
- Dejours, C. (2006). *La banalización de la injusticia social*. Buenos Aires: Topía.
- Dejours, C., Deranty, J.-P., Renault, E. y Smith, N. (eds.) (2018). *The Return of Work in Critical Theory: Self, Society, Politics*. Nueva York: Columbia University Press.
- Deranty, J.-P. (2017). Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition. En Deranty, J.-P., Petherbridge, D., Rundell, J. y Sinnerbrink, R. (eds.). *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*. Boston-Leiden: Brill, pp. 137-163.
- Dörre, K. (2016). Capitalismo, "Landnahme" y regímenes sociales de tiempo: un panorama general. *Pléyade*, 18, pp. 25-54.
- Duerto, P. (2020). Una aproximación crítica a la teoría de la aceleración de Hartmut Rosa. *Análisis*, 7(1), pp. 109-119.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México D.F.: UNAM.
- Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ehrenberg, A. (2019). The two meanings of the notion of social pathology: toward an anthropology of adversity in individualistic society. En King, V., Gerisch, B. y Rosa, H. *Lost in Perfection: Impacts of Optimisation on Culture and Psyche*. Nueva York: Routledge, pp. 73-82.
- Elster, J. (1986). La realización personal en el trabajo y en la política. En Elster, J. y Moene, K. O. (comps.). *Alternativas al capitalismo*. Madrid: MTSS, pp. 189-223.
- Elster, J. (1992). *Una introducción a Karl Marx*. México D.F.: Siglo XXI.
- Elster, J. (2016). *Sour Grapes: Studies in the subversion of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2016). *Las personas y las cosas*. Buenos Aires: Katz, Eudeba.
- Expósito, N. (2019). Teoría crítica y fenomenología: ¿una síntesis necesaria? Bases fenomenológicas para una revisión crítica del proyecto filosófico del primer Marcuse. *Enrahonar*, 62, pp. 117-143.
- Fascioli, A. (2021). *Honneth y Habermas: la renovación de la teoría crítica en discusión*. Montevideo: Ediciones Universitarias-Udelar.
- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Flatschart, E. (2021). Materialism, energy and acceleration. New materialism versus critical theory on the momentum of modernity. En Rosa, H., Henning, C. y Bueno, A. (eds.). *Critical Theory and New Materialisms*. Londres: Routledge, pp. 192-203.
- Fleitas González, M. (2020a). La noción de "patología social" y su modelo de análisis sociológico. Notas para su reconstrucción y operacionalización. *Andamios*, 17(43), pp. 319-343.
- Fleitas González, M. (2020b). "En este mundo solo existen dos tragedias": a propósito de la vigencia de la tesis de la "colonización del mundo de la vida" de Jürgen Habermas. *Sistema*, 257, pp. 107-124.

- Fleitas González, M. (2022). *De la impaciencia tardomoderna de la libertad. Entre patologías de lo social, arritmias de la autonomía y aceleración*. Lima: Ediquid.
- Fleitas González, M. (2024). Alienación. En Velasco Arias, G. y Gómez Ramos, A. *Atlas político de las emociones*. Madrid: Trotta, pp. 61-70.
- Folkers, A. (2021). Fossil modernity: The materiality of acceleration, slow violence, and ecological futures. *Time & Society*, 30(2), pp. 223-246.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.
- Fraser, N. y Jaeggi, R. (2018). *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Fraser, N. (2022). *Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do About It*. Londres: Verso.
- Frayne, D. (2015). *The refusal of work: The Theory and Practice of Resistance to Work*. Londres: Zed Books.
- Frey, B, Benesch, C. y Stutzer, A. (2007). Does watching TV make us happy? *Journal of Economic Psychology*, 28(3), pp. 283-313.
- Freyenhagen, F. (2012). Adorno's Critique of Late Capitalism: Negative, Explanatory and Practical. En de Boer, K. y Sonderegger, R. (eds.). *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Londres: Macmillan, pp. 175-192.
- Freyenhagen, F. (2015). Honneth on Social Pathologies: A Critique. *Critical Horizons*, 16(2), pp. 131-152.
- Freyenhagen, F. (2017). What is Orthodox Critical Theory? *World Picture*, 12(3), pp. 456-469.
- Freyenhagen, F. (2018). Characterizing social pathologies: an analytic grid. *Studies in Social and Political Thought*, 84, pp. 15-20.
- Freud, S. (1907). Acciones obsesivas y prácticas religiosas. En Strachey, J. (comp.) (1986). *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo IX. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 97-109.
- Fridman, D. (2016). *Freedom from Work. Embracing Financial Self-Help in the United States and Argentina*. Stanford: Stanford University Press.
- Fromm, E. (1964). *Psicoanálisis de la sociedad moderna. Hacia una sociedad sana*. México D.F.: FCE.
- Fromm, E. (1978). *¿Tener o ser?* México D.F.: FCE.
- Fromm, E. (2002). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- Fromm, E. (2007). *La vida auténtica*. Barcelona: Paidós.
- Fürnkäs, J. (2014). Aura. En Opitz, M. y Wizisla, E. (eds.). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las cuarenta, pp. 83-158.
- García, T. (2018). *The Life Intense: A Modern Obsession*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- García, R. (2022). *El sentido de los límites. Contra la abstracción capitalista*. Buenos Aires: La Cebra.
- Giddens, A. (1982). Commentary on the Debate. *Theory and Society*, 11(4), pp. 527-539.
- Giddens, A. (1994). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goldberg, G. (2018). *Antisocial Media. Anxious Labor in the Digital Media*. Nueva York: New York University Press.
- Graeber, D. (2015). *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Nueva York: Melville House.
- Graeber, D. (2018). *Bullshit Jobs: A Theory*. Londres: Allen Lane.
- Gregoratto, F., Ikäheimo, H., Renault, E., Särkelä, A. y Testa, I. (2022). Critical Naturalism: A Manifesto. *Krisis*, 42(1), pp. 108-124.

- Gros, A. (2020). ¿Una teoría crítica fenomenológica? Resonancia, alienación y crítica de la sociedad en el pensamiento de Hartmut Rosa. *Argumentos*, 22, pp. 485-519.
- Gros, A. (2021). Las formas de vida y su aceleración. Un diálogo entre las perspectivas de Rahel Jaeggi y Hartmut Rosa. *Castalia*, 37, pp. 93-114.
- Gros, A. (2023a). Las nuevas ontologías de la Escuela de Frankfurt y los dilemas de su “aplicación” en Latinoamérica. El caso de la teoría de la relación con el mundo de Hartmut Rosa. *Revista de Sociología*, 38(1), pp. 96-118.
- Gros, A. (2023b). Macro-social Awareness in Everyday Life: Toward a Phenomenological Theory of Society. En Belvedere, C. y Gros, A. (eds.). *The Palgrave Handbook of Macrophenomenology and Social Theory*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 29-58.
- Guenther, L. (2013). *Solitary Confinement: Social Death and its Afterlives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Habermas, J. (1970). Technology and Science as “Ideology”. En *Toward a Rational Society*. Boston: Beacon Press, pp. 81-122.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa, vol. II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, vol. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Hacking, I. (2002). *Historical Ontology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hägglund, M. (2019). *This Life: Secular Faith and Spiritual Freedom*. Nueva York: Pantheon Books.
- Hansen, M. (2019). *Cine y experiencia: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Harris, N. (2018). Recovering the critical potential of social pathology diagnosis. *European Journal of Social Theory*, 22(1), pp. 45-62.
- Harris, N. (2022). *Critical theory and social pathology: The Frankfurt School beyond recognition*. Manchester: Manchester University Press.
- Hegel, G. W. F. (2000). [Rph] *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Heinrich, M. (2020). ¿Cómo leer *El capital de Marx*? Indicaciones de lectura y comentarios del comienzo de *El capital*. Madrid: Guillermo Escolar.
- Henning, C. (2017). Productivity, Property, and Violence. A Criticism of liberal justifications of Growth. En Rosa, H., y Henning, C. (eds.). *Good Life Beyond Growth: New Perspectives*. Londres: Routledge, pp. 83-94.
- Henry, M. (2009). *Fenomenología material*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Henry, M. (2010). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo.
- Hester, H. y Srnicek, N. (2024). *Después del trabajo. Una historia del hogar y la lucha por el tiempo libre*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Holmstrom, N. (1983). Marx and Cohen on exploitation and the labor theory of value. *Inquiry*, 26(3), pp. 287-307.
- Honneth, A. (1982). Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory. *Thesis Eleven*, 5-6(1), pp. 162-184.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría*, 5, pp. 78-92.
- Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2008). Trabalho e reconhecimento. Tentativa de uma redefinição. *Civitas*, 8(1), pp. 46-67.

- Honneth, A. (2009a). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2009b). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz.
- Honneth, A. (2016). *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Honneth, A. (2017a). *The Idea of Socialism. Towards a Renewal*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2017b). Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question. *European Journal of Philosophy*, 25(4), pp. 908–920.
- Honneth, A. (2023). *Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit*. Berlín: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, A. y Hartmann, M. (2009). Paradojas del capitalismo. En Honneth, A. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE, pp. 389–422.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Illouz, E. (2007). *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid: Katz.
- Illouz, E. (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Katz.
- Illouz, E. (2020). *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*. Madrid: Katz.
- Jaeggi, R. (2005). “No Individual Can Resist”: Minima Moralia as Critique of Forms of Life. *Constellations*, 12(1), pp. 65–82.
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. Nueva York: Columbia University Press.
- Jaeggi, R. (2016). What (if Anything) Is Wrong with Capitalism? Dysfunctionality, Exploitation and Alienation: Three Approaches to the Critique of Capitalism. *The Southern Journal of Philosophy*, 54, pp. 44–65.
- Jaeggi, R. (2017). Pathologies of Work. *Women's Studies Quarterly*, 45(3–4), pp. 59–76.
- Jaeggi, R. (2018). *Critique of Forms of Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jaeggi, R. y Celikates, R. (2023). *Filosofía social. Una introducción*. Madrid: Alianza.
- Jappe, A. (2010). Où sont les freins? Sur l'accélération de l'accélération du temps social. Recension critique d'un livre de Hartmut Rosa. *Revue internationale des livres et des idées*. Disponible en http://palimpsestes.fr/presidentielles2012/a-references/auteurs/jappe/Ou_sont_les_freins_Hartmut_Rosa_Anselm_Jappe.pdf (Acceso 09/06/2023).
- Jappe, A. (2011). *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Jappe, A. (2018). Hacia una historia de la crítica del valor. *Nombres*, 30, pp. 103–122.
- Jappe, A. (2019). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y del Instituto de Investigación Social (1923–1950)*. Madrid: Taurus.
- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós.
- Karczmarczyk, P. (2017). Sobre la diferencia entre objeto real y objeto de conocimiento. En Karczmarczyk, P., Romé, N., y Starcenbaum, M. (coords.). *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital*. La Plata: UNLP-FaHCE.
- Kierkegaard, S. (1982). [CA] *El concepto de la angustia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kierkegaard, S. (2007). [OO II] *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta.

- Kierkegaard, S. (2008). [EM]. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2010). [DE] *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Madrid: Trotta.
- Koyré, A. (1978). *Estudios de historia del pensamiento científico*. México D.F.: Siglo XXI.
- Kurz, R. (2016). *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*. Buenos Aires: Marat.
- Laitinen, A. (2015). Social pathologies, reflexive pathologies, and the idea of higher-order disorders. *Studies in Social and Political Thought*, 25, pp. 44-65.
- Laitinen, A. y Särkelä, A. (2018). Four conceptions of social pathology. *European Journal of Social Theory*, 22(1), 80-102.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Lawler, D. (2017). La mirada praxiológica sobre la técnica. En Lawler, D., Vaccari, A. y Blanco, J. (comps.). *La técnica en cuestión. Artefactos, cultura material y ontología de lo creado*. Buenos Aires: Teseo-Universidad Abierta Interamericana, pp. 127-148.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lessenich, S. (2019). *La sociedad de la externalización*. Barcelona: Herder.
- Letheby, C. (2021). *Philosophy of Psychedelics*. Oxford: Oxford University Press.
- López González, J. L. (2022). *La ética ante la cinética del turismo. Aportaciones desde la teoría crítica de la resonancia de Hartmut Rosa* (Tesis de Doctorado). Valencia: Universitat Jaume I.
- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.
- Maiso, J. y Maura, E. (2014). Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz. *Isegoría*, 50, pp. 269-284.
- Maiso, J. (2021). Historia y heteronomía: Reflexiones sobre el “anticapitalismo” soberanista a partir de Moishe Postone. En Villacañas, J. L. y Garrido, A. (eds.). *Republicanism, Nacionalismo y Populismo como formas de la política contemporánea*. Madrid: Dado Ediciones, pp. 283-301.
- Malabou, C. (2008). *What We Should Do With Our Brain?* Nueva York: Fordham University Press.
- Mann, T. (2016). Sangre de Welsungos. En Beccacece, H. (comp.). *Cuentos selectos. Thomas Mann*. Buenos Aires: Edhasa, pp. 103-136.
- Marcuse, H. (2003). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- Marion, J.-L. (2018). *On Descartes' Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*. Chicago: Chicago University Press.
- Martín, F. N. (2016a). Nuevas investigaciones sobre teoría crítica y antisemitismo: de Adorno y Horkheimer a Moishe Postone. *Intersticios*, 10(2), pp. 89-107.
- Martín, F. N. (2016b). Honneth y Postone: dos teorías críticas de la modernidad. *Pilquen*, 19(4), pp. 47-62.
- Martín, F. N. (2020). *Teoría crítica de la modernidad. Marxismo, movimientos sociales y proyecto emancipatorio*. Buenos Aires: Herramienta.
- Martín, F. N. (2021a). Políticas de la materia. La producción material en el pensamiento de Postone. *Andamios*, 18(45), pp. 393-413.
- Martín, F. N. (2021b). La teoría del valor como teoría crítica. Para una discusión ecologista y feminista desde la teoría de la forma valor. *Antagónica*, 4, pp. 83-100.

- Martín, F. N. (2022). Sobre el antimaterialismo de la forma valor (y sus teorías). *Naturalismo ontológico y límites a la dialéctica del capital. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, 61(161), pp. 117-130.
- Martín, F. N. (2023a). *Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica*. Buenos Aires: Ediciones IPS.
- Martín, F. N. (2023b). Capitalismo: ¿una lógica o varias? Heterogeneidad social y agencia en Postone y Fraser. *Pilquen*, 26(2), pp. 62-84.
- Martínez Marzoa, F. (1983). *La filosofía de El capital de Marx*. Madrid: Taurus.
- Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858* (3 vols.). México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (1975). *El capital. Crítica de la economía política*. Libro I. Vol. 2. México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (2010). *El capital. Crítica de la economía política*. Libro I. Vol. 1. Madrid: Siglo XXI.
- Mau, S. (2023). *Mute Compulsion. A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*. Londres/Nueva York: Verso.
- McNally, D. (2004). The Dual Form of Labour in Capitalist Society and the Struggle over Meaning: Comments on Postone. *Historical Materialism*, 12(3), pp. 189-208.
- Meiksins Wood, E. (2002). *The Origin of Capitalism: A Longer View*. Londres/Nueva York: Verso.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barrial.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Milner, J.-C. (1996). *La obra clara. Lacan, la ciencia y la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.
- Milner, J.-C. (2003). *El salario del ideal. La teoría de las clases y de la cultura en el siglo XX*. Barcelona: Gedisa.
- Milner, J.-C. (2012). La burguesía asalariada. En *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial, pp. 117-147.
- Montero, D. y Torres, F. (2020). Acceleration, Alienation, and Resonance. Reconstructing Hartmut Rosa's Theory of Modernity. *Pléyade*, 25, pp. 155-181.
- Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Navarro Ruiz, C. (2019). "El todo es lo falso". Un recorrido por la relación entre (y más allá de) la Teoría Crítica y la Crítica de la Economía Política. *Bajo Palabra*, (21), pp. 319-340.
- Navarro Ruiz, C. (2022). *El capitalismo de hoy, la incertidumbre de mañana. Alma y declive de una forma de vida*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Negri, A. (2008). *Descartes político, o de la razonable ideología*. Madrid: Akal.
- Nelson, E. (2020). *Lévinas, Adorno, and the Ethics of the Material Other*. Albany: State University of New York Press.
- Neuhouser, F. (2023). *Diagnosing social pathology: Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Noonan, J. (2015). Thought-time, money-time, and the temporal conditions of academic freedom. *Time & Society*, 24(1), pp. 109-128.
- O'Connor, B. (2005). *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge: MIT Press.
- O'Kane, C. (2021). La teoría crítica de la sociedad de Moishe Postone. *Bajo el volcán*, 2(4), pp. 193-219.
- Ortlieb, C. P. (2014). Objetividad inconsciente. Aspectos de una crítica de las ciencias matemáticas de la naturaleza. En Jappe, A., Kurz, R. y Ortlieb, C. P. (eds.). *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Logroño: Pepitas de calabaza, pp. 151-188.

- Palomeque, A. (2023). *Vivir peor que nuestros padres*. Barcelona: Anagrama.
- Pérez Orozco, A. (2019). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Pessoa, F. (2011). *El banquero anarquista*. Madrid: Eneida.
- Peters, M. (2016). Erich Fromm on Resonance and Alienation. *Fromm Forum*, pp. 24-34. Disponible en https://www.fromm-gesellschaft.eu/images/pdf-Dateien/Peters_M_2017.pdf (Acceso 04/03/2024).
- Piff, P., Stancato, D. y Horberg, E. (2016). Wealth and wrongdoing: Social class differences in ethical reasoning and behavior. En Prooijen, J. y Lange, P. (eds.). *Cheating, Corruption, and Concealment: The Roots of Dishonesty*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 185-207.
- Pinkard, T. (2012). *Hegel's Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- Rabinbach, A. (1990). *The Human Motor: Energy, Fatigue and the Origins of Modernity*. Nueva York: Basic Books.
- Rancière, J. (2010). *La noche de los proletarios*. Archivos del sueño obrero. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ratcliffe, M. (2015). *Experiences of Depression. A Study in Phenomenology*. Nueva York: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. México D.F.: FCE.
- Reckwitz, A. y Rosa, H. (2023). Introduction. En *Late Modernity in Crisis: Why We Need a Theory of Society*. Cambridge: Polity Press, pp. 1-9.
- Renault, E. (2010). A Critical Theory of Social Suffering. *Critical Horizons*, 11(2), pp. 221-241.
- Robinson, J. (2021). *Economic Philosophy*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Robinson, J. P. y Godbey, G. (1997). *Time for life: the surprising ways Americans use their time*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Robinson, J. P. y Godbey, G. (2005). Busyness as Usual. *Social research*, 72(2), pp. 407-426.
- Robinson, J. P. y Martin, S. (2009). Of Time and Television. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 625(1), pp. 74-86.
- Roggerone, S. (2016). *Marx de vuelta, de vuelta a Marx. Nuevas lecturas e interpretaciones*. IX Jornadas de Sociología de la UNLP. Disponible en https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8822/ev.8822.pdf (Acceso 20/11/2023).
- Rosa, H. (1998). On Defining the Good Life: Liberal Freedom and Capital Necessity. *Constellations*, 5(2), pp. 201-214.
- Rosa, H. (2013). *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rosa, H. (2016a). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz.
- Rosa, H. (2016b). Alienación, aceleración, resonancia y buena vida. Entrevista por Alejandro Bialakowsky. *Revista Colombiana de Sociología*, 41(3), pp. 849-859.
- Rosa, H. (2017). Dynamic Stabilization, the Triple A. Approach to the Good Life, and the Resonance Conception. *Questions de communication*, 31, pp. 437-456.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz.
- Rosa, H. (2020a). *The Uncontrollability of the World*. Cambridge: Polity Press.
- Rosa, H. (2020b). La modernidad acelerada y sus desafíos. Una conversación con Hartmut Rosa. Entrevista por Darío Montero. *Revista de Humanidades*, 41, pp. 281-307.

- Rosa, H. (2020c). Acceleration and resonance: An interview with Hartmut Rosa. Entrevista por Bjørn Schiermer. *Acta Sociologica*, pp. 1-7.
- Rosa, H. (2023a). Best Account: Outlining a Systematic Theory of Modern Society. En Reckwitz, A. y Rosa, H. *Late Modernity in Crisis: Why We Need a Theory of Society*. Cambridge: Polity Press, pp. 95-157.
- Rosa, H. (2023b). Democracia y bien común. Intento de redefinición desde la teoría de la resonancia. En Ketterer, H. y Becker, K. (eds.). *¿Qué falla en la democracia? Un debate con Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich y Hartmut Rosa*. Barcelona: Herder, pp. 117-151.
- Rosa, H., Dörre, K. y Lessenich, S. (2016). Appropriation, Activation and Acceleration: The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crises of Dynamic Stabilization. *Theory, Culture & Society*, 34(1), pp. 1-21.
- Rosa, H., Henning, C. y Bueno, A. (2021). Introduction: Critical Theory and New Materialisms – fit, strain or contradiction? En Rosa, H., Henning, C. y Bueno, A. (eds.). *Critical Theory and New Materialisms*. Londres: Routledge, pp. 1-16.
- Rose, J. (2016). *Free Time*. Princeton: Princeton University Press.
- Roudinesco, É. (2000). *¿Por qué el psicoanálisis?* Buenos Aires: Paidós.
- Rubin, I. I. (1974). *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ruiz Sanjuán, C. (2019). *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Saar, M. (2002). Genealogy and Subjectivity. *European Journal of Philosophy*, 10(2), pp. 231-245.
- Safatle, V. (2015). *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. San Pablo: Cosac Naify.
- Salecl, R. (2010). *Choice*. Londres: Profile books.
- Satz, D. (2010). *Why Some Things Should Not Be for Sale: The Moral Limits of Markets*. Nueva York: Oxford University Press.
- Sayer, A. (2011). *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schumpeter, J. A. (2003). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Seré Quintero, C. (2017). *Propriedade do corpo: sujeito, direito e trabalho*. (Tesis de Doctorado). Florianópolis: UFSC.
- Simondon, G. (2014). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.
- Simmel, G. (2003). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Simmel, G. (2013). *Filosofía del dinero*. Madrid: Capitán Swing.
- Sohn-Rethel, A. (2001). *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*. Barcelona: El viejo topo.
- Southerton, D. (2020). *Time, Consumption and the Coordination of Everyday Life*. Cham: Macmillan.
- Spinoza, B. (2000). [E] *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Srnicek, N. y Williams, A. (2015). *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. Londres: Verso.
- Steiner, G. (1991). Una ciudad secundaria. En *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* Barcelona: Destino, pp. 11-68.
- Steiner, G. (2003). *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona: Gedisa.

- Steiner, G. (2013). *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Stroud, S. (2010). Is Procrastination Weakness of Will? En Andreou, C. y White, M. D. (eds.). *The Thief of Time: Philosophical Essays on Procrastination*. Oxford: Oxford University Press, pp. 51-67.
- Svenaesus, F. (2013). Depression and the Self. Bodily Resonance and Attuned Being-in-the World. *Journal of Consciousness Studies*, 20(7-8), pp. 15-32.
- Tanuro, D. (2016). Temps, travail, domination sociale... et destruction écologique. Retour sur Moïse Postone. *Contretemps*. Disponible en <https://www.contretemps.eu/postone-capital-nature> (Acceso 09/06/2023).
- Taylor, C. (1985). *Philosophy and the human sciences*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1991). Language and society. En Honneth, A. y Joas, H. (eds.). *Communicative action: Essays on Jürgen Habermas's "The theory of communicative action"*. Cambridge: MIT Press, pp. 23-35.
- Taylor, C. (1996). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Thompson, E. (1995). Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial. En *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, pp. 395-452.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México D.F.: FCE.
- Torres, F. (2022). *Temporal regimes: materiality, politics, technology*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Torres Castaños, E. (2022). La aceleración social y el motor económico capitalista: crítica a la visión del cambio social de Hartmut Rosa. En Torres Castaños, E. y Leite Gonçalves, G. (eds.). *Hacia una nueva sociología del capitalismo*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 87-100.
- Vidal, S. (2023). Tiempo, subjetividad y dominación social en las sociedades contemporáneas: de la dominación abstracta a la ética neoliberal del tiempo. *Recerca*, 28(2), pp. 1-25.
- Virno, P. (2013). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Virno, P. (2021). *Sobre la impotencia. La vida en la era de su parálisis frenética*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Von Mises, L. (1986). *La acción humana. Tratado de economía*. Madrid: Unión Editorial.
- Vostal, F. (2021). Social Acceleration: Five “Deflationary” Comments. *Res publica*, 24(3), pp. 445-453.
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2013). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Akal.
- Weeks, K. (2011). *The Problem with work: Feminism, Marxism, Antiwork politics and Postwork imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. México D.F.: FCE.
- Žalec, B. (2021). Rosa’s Theory of Resonance: Its Importance for (the Science of) Religion and Hope. *Religions*, 12(797), pp. 1-8.

FILMOGRAFÍA

- Médecin de nuit* (2020), escrita por Élie Wajeman y Agnès Feuvre y dirigida por Élie Wajeman.
- Un autre monde* (2021), escrita por Olivier Gorce y Stéphane Brizé y dirigida por Stéphane Brizé.