

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

*Presidente do Conselho Curador*

Mário Sérgio Vasconcelos

*Diretor-Presidente*

Jézio Hernani Bomfim Gutierre

*Superintendente Administrativo e Financeiro*

William de Souza Agostinho

*Conselho Editorial Acadêmico*

Danilo Rothberg

João Luís Cardoso Tápias Ceccantini

Luiz Fernando Ayerbe

Marcelo Takeshi Yamashita

Maria Cristina Pereira Lima

Milton Terumitsu Sogabe

Newton La Scala Júnior

Pedro Angelo Pagni

Renata Junqueira de Souza

Rosa Maria Feiteiro Cavalari

*Editores-Adjuntos*

Anderson Nobara

Leandro Rodrigues

HARTMUT ROSA

# Aceleração

*A transformação das estruturas temporais  
na Modernidade*

Tradução

Rafael H. Silveira

Revisão técnica e tradução do prefácio  
à edição brasileira

João Lucas Tziminadis



© 2005 Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main  
Todos os direitos reservados à Suhrkamp Verlag Berlin  
© Hartmut Rosa para a tradução ao português brasileiro  
© 2019 Editora Unesp

Título original: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*

Direitos de publicação reservados à:  
Fundação Editora da Unesp (FEU)  
Praça da Sé, 108  
01001-900 – São Paulo – SP  
Tel.: (0xx11) 3242-7171  
Fax: (0xx11) 3242-7172  
www.editoraunesp.com.br  
www.livrariaunesp.com.br  
feu@editora.unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Elaborado por Odílio Hilario Moreira Junior – CRB-8/9949

R788a

Rosa, Hartmut

Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade / Hartmut Rosa; traduzido por Rafael H. Silveira; revisão técnica por João Lucas Tziminadis. – São Paulo: Editora Unesp, 2019.

Tradução de: *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*  
Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-393-0781-4

1. Sociologia. 2. Filosofia alemã. 3. Modernidade. 4. Sociedade tecnológica. 5. Tecnologia. I. Silveira, Rafael H. II. Tziminadis, João Lucas. III. Título.

2019-181

CDD 303  
CDU 304.2

Editora afiliada:

  
Asociación de Editoriales Universitarias  
de América Latina y el Caribe

  
Associação Brasileira de  
Editoras Universitárias

## Sumário

Escalada ou saída? O fim da estabilização dinâmica e o conceito de ressonância (Prefácio à edição brasileira) . IX

À guisa de prefácio . LI

I Introdução . 1

1. Estruturas temporais na sociedade . 1
2. Dois diagnósticos do tempo do presente . 27
3. Reflexões preliminares para uma teoria da aceleração social . 43

Parte I: A estrutura categorial de uma teoria sistemática da aceleração social

II Do amor ao movimento à lei da aceleração: observações da Modernidade . 69

1. Aceleração e a cultura da Modernidade . 69
2. Modernização, aceleração e teoria social . 94

III O que é a aceleração social? . 125

1. Uma reflexão preliminar: aceleração e aumento . 125
2. Três dimensões da aceleração social . 140



3. Cinco categorias da inércia . 159
4. Sobre a relação de movimento e inércia na Modernidade . 178

## Parte 2: Efetuação e formas de manifestação: uma fenomenologia da aceleração social

- IV A aceleração técnica e a revolução do regime espaço-tempo . 189
- V Declives escorregadios: a aceleração da mudança social e o aumento de contingências . 209
- VI A aceleração do “ritmo da vida” e os paradoxos da experiência temporal . 235
  1. Parâmetros objetivos: o aumento da velocidade de ação . 240
  2. Parâmetros subjetivos: pressão temporal e a experiência do tempo acelerado . 260
  3. Estruturas temporais e autorrelações subjetivas . 293

## Parte 3: Causas

- VII Aceleração social como processo autopropulsor: o círculo aceleratório . 301
- VIII Aceleração e crescimento: forças motrizes externas da aceleração social . 319
  1. Tempo é dinheiro: o motor econômico . 321
  2. A promessa da aceleração: o motor cultural . 351
  3. A temporalização da complexidade: o motor socioestrutural . 373

- IX Poder, guerra e velocidade: Estado e Exército como aceleradores institucionais fundamentais . 395

## Parte 4: Consequências

- X Aceleração, globalização, Pós-Modernidade . 425
  - XI Identidade situacional: de errantes e jogadores . 451
    1. A dinamização do eu na era moderna . 451
    2. Da identidade substancial *a priori* à identidade estável *a posteriori*: a temporalização da vida . 456
    3. Da identidade temporalmente estável à identidade situacional: a temporalização do tempo . 465
  - XII Política situacional: horizontes temporais paradoxais entre dessincronização e desintegração . 505
    1. Tempo na política – política no tempo . 505
    2. A temporalização da história na Modernidade . 513
    3. Horizontes temporais paradoxais: a destemporalização da história na Modernidade Tardia . 521
  - XIII Aceleração e enrijecimento: uma tentativa de redefinição da Modernidade . 555
  - XIV Conclusão: paralisia frenética? O fim da história . 597
- Índice de ilustrações . 637
- Referências bibliográficas . 639

*Escalada ou saída?  
O fim da estabilização dinâmica  
e o conceito de ressonância  
(Prefácio à edição brasileira)*

Hartmut Rosa

O que é uma boa vida? E o que nos impede de levar essa vida? Por que a vida é sentida, tanto na Europa quanto na América Latina, tanto na Ásia quanto na África, apesar de todo o progresso técnico e de todo o bem-estar conquistado, mesmo entre as relativamente afortunadas classes médias, como uma luta diária? Por que as pessoas sentem-se como *hamsters* numa roda girada sempre mais velozmente, na qual o mundo se lhes opõe como uma lista de afazeres sempre mais longa, a qual só podem manejar sob o modo da agressão [*Aggressionsmodus*]? Essas eram as questões que me estimulavam quando da redação deste livro. Uma vez que nos ocupemos com o problema da escassez e com o desejo de afluência temporal, inevitavelmente colocam-se tais questões, pois *como queremos viver* é apenas uma outra expressão para a pergunta: *como devemos dispor de nosso tempo?* O texto que constitui este livro já tem, entretantes, seus bons catorze anos. Desde então, meu pensamento se desenvolveu em duas direções. Primeiramente, conceituo o processo



de aceleração aqui exposto como sintoma e consequência da circunstância de serem as sociedades modernas capazes de se estabilizar apenas dinamicamente, de serem sistemática e estruturalmente dispostas a crescer, transformar-se e acelerar-se sempre mais para poder conservar sua estrutura e estabilidade. Em segundo lugar, comecei a elaborar sistematicamente o conceito de ressonância, até aqui apenas insinuado, como contraconceito à alienação [*Entfremdung*], e, com ele, a propor uma nova medida para a vida bem-sucedida (Rosa, 2016). Na primeira parte do que segue, gostaria de esclarecer o *modus* da estabilização dinâmica e suas consequências para os sujeitos enquanto características essenciais da Modernidade. Na segunda, quero expor os contornos da minha teoria da ressonância.

### I. Estabilização dinâmica como *modus* fundante de uma formação social moderna

Diferentemente do que se passa na Filosofia ou nas ciências da cultura, nas quais a “Modernidade” é frequentemente compreendida como projeto epistêmico e normativo, ao qual se somam transformações nos padrões de legitimação e nas práticas sociais e culturais a ele conectadas, impôs-se largamente nas ciências sociais a representação segundo a qual a Modernidade deve ser conceituada, antes de tudo, como transformação processual, como descrito, por exemplo, nas “clássicas” teorias da modernização fiadas em Parsons (Zapf, 1990). Mas também muitas outras, na verdade a maioria das teorias sociais atualmente discutidas, concebem a Modernidade no sentido de um processo (em maior ou menor medida direcional) que se apresenta como transformação cujo cerne encerra em si, por regra, contínua diferenciação social, racionalização, individua-

ção ou domesticação (subjugação da natureza) (Rosa et al., 2007). Na primeira parte deste livro tentei demonstrar que as tendências transformativas aí identificadas e referidas deixam-se reunir, sistemática e consistentemente, sob o conceito de *aceleração social*, de tal modo que um persistente processo de dinamização (ou do *estabelecer de um movimento sempre mais veloz*) das disposições materiais, sociais e espirituais pudesse ser definido enquanto “núcleo da Modernidade” ou da modernização. De significado decisivo é o fato de que a lógica interna da dinamização – diferentemente do que sugere a metáfora de um projeto da Modernidade – tornou-se, entretentes, uma compulsão estrutural. Sociedades modernas são distinguíveis pelo fato de só poderem estabilizar e reproduzir seus domínios e sua estrutura dinamicamente; elas ganham estabilidade, por assim dizer, *no e pelo movimento*. Portanto, gostaria de propor, aqui, a seguinte definição: *uma sociedade é moderna quando apenas consegue se estabilizar dinamicamente; quando é sistematicamente disposta ao crescimento, ao adensamento de inovações e à aceleração, como meio de manter e reproduzir sua estrutura*. Assim, a tríade crescimento, aceleração e adensamento de inovações deixa-se compreender enquanto dimensão temporal (aceleração), material-factual (crescimento) e social (adensamento de inovações) de um único processo de dinamização, que, por sua vez, pode ser definido como *aumento<sup>1</sup> quantitativo por unidade de tempo*. Essa última definição é exatamente a que lancei às bases da minha teoria da aceleração.

<sup>1</sup> Na sequência, adotou-se, em geral, a tradução do termo alemão “*Steigerung*” por “aumento”. Por vezes, termos como “avanço” ou “crescimento” soam mais naturais em determinados contextos. Entretanto, para preservar a constância de uso do termo alemão, tal como pretendido pelo autor e presente no original, “aumento” será, via de regra, a alternativa empregada. (N. E.)



Pelo fato de esse conceito abrangente de aceleração privilegiar, no entanto, a dimensão temporal em relação às outras, isto é, pelo fato de tornar as consequências material-factual e social quase invisíveis, prefiro me utilizar daquela tríade conceitual referida. Pois sobretudo a compulsão (material) ao crescimento das sociedades (capitalistas) modernas se revela, em face da crise ecológica do século XXI evidenciada, uma consequência problemática da estabilização dinâmica.

A vantagem indiscutível de tal definição, “processual” e, ao mesmo tempo, referida pela lógica estrutural, constitui-se no fato de não derivar daqueles juízos prévios, normativos e “coloniais”, que não apenas pesam sobre a ideia de um “projeto da Modernidade”, como também sobre as teorias “clássicas” (e algo teleológicas) da modernização, e mesmo sobre a identificação de modernização com racionalização, diferenciação, individuação ou subjugação progressiva da natureza, no sentido da razão instrumental. Com isso, o conceito aqui empregado, constituído no âmbito da definição de Modernidade por ele proposta, permite, por um lado, a inclusão coerente da ideia de “múltiplas modernidades” mesmo em contextos onde momentos normativos e elementos culturais decisivos do “projeto da Modernidade” não são constituídos, ou até mesmo decididamente negados; ou ainda onde aquelas tendências postuladas de individuação, de racionalização ou de diferenciação (funcional) não se desenvolvem ou se mostram reversíveis. Por outro lado, a definição de Modernidade dada pela ideia de estabilização dinâmica evita os “casos de arbitrariedade” [*Beliebigkeitsfalle*] de algumas abordagens, como as do pós-colonialismo, as quais, embora demonstrem sua significância com argumentos convincentes, não são mais capazes de revelar a unidade de movimento que se encontra por detrás

dessa diversidade. “Modernidade”, nesse sentido, só pode ser empregada como cifra vazia, ou concepção epocal definida cronologicamente, mas completamente sem substância (Rosa, 2007). Sob o conceito de estabilização dinâmica, sociedades modernas e não modernas podem ser criteriosamente, e independentemente de sua ordenação histórica, distinguidas – é evidente que sob o prego da possibilidade de, dessa forma, mesmo uma sociedade manifestamente “pré-moderna” poder ser classificada como moderna.

Naturalmente apresenta-se aqui uma indefinição conceitual: o que significa manter o *status quo* através de aumento? Não se trata de uma *contradictio in adjecto*? Aumento não significa, necessariamente, uma transformação de *status quo*? O que é, portanto, estabilizado, e o que é aumentado? De fato, já em *Aceleração* lidei com essa pergunta, e me utilizei do conceito de “paralisia frenética” (que remonta a Virílio) para dar expressão à complementaridade entre compulsão à transformação e tendência ao enrijecimento. De forma resumida, minha resposta aponta que, com reprodução estrutural e estabilização do *status quo*, três níveis da formação social moderna são referidos. Em primeiro lugar, trata-se da ordem institucional fundante, isto é, aquilo que também se pode designar como “instituições-base” – a economia de mercado capitalista-concorrencial, a democracia política, o regime de estado social, mas também os sistemas da ciência e educacional. O quanto todas essas instituições caem sob pressão quando, por exemplo, o crescimento não ocorre por longos períodos, pode ser hoje estudado de forma instrutiva na crise sistêmica do Sul da Europa, sobretudo na Grécia, mas também em desenvolvimentos no Brasil ou na Argentina. Não se trata, com isso, da manutenção de elemen-



tos ou regras institucionais particulares, mas da estabilização da ordem institucional enquanto tal.

Em segundo lugar, reproduz-se também, na e pela lógica de aumento, a ordem socioestrutural, isto é, o modelo de estratificação socioeconômica entre classes e camadas. A isso se conecta, em terceiro, a lógica operacional de acumulação e alocação sociais. O que principalmente se estabiliza dinamicamente é a própria lógica de aumento: por trás e para além de todas as transformações materiais, substanciais e até mesmo institucionais, mantêm-se inalteradas a compulsão ao aumento e a lógica de concorrência. O “invólucro de aço”, que outrora Max Weber acreditou ter identificado por trás da agitação e dinâmica da Modernidade, é formado essencialmente pelo imperativo da tríade crescimento, aceleração e inovação, isto é, através da compulsão a crescer, tornar-se mais rápido e ser capaz de transformar-se.

É a simultaneidade da ocorrência de uma estática e invariável compulsão ao aumento, e da transformação escalar, portanto, o que constitui a especificidade da sociedade moderna, bem como o que pode ser compreendido como aquilo que permite decifrar a moderna relação institucional com o mundo. Pois aquela tríade do imperativo de aumento não conduz a velocidades, volumes de produção e taxas de transformação aumentadas gradual e constantemente; antes, conduz imediatamente a um círculo escalar: se as taxas de aumento se mantiverem percentualmente parecidas, os volumes de crescimento e de transformação sobem de forma exponencial, no sentido de uma curva escalar. A quantidade de bens produzidos, distribuídos e consumidos, de matérias-primas utilizadas e de transformações aumenta velozmente, bem como a velocidade de processamento dos computadores ou a velocidade de difusão

das notícias, e daí por diante. A dureza de aço dessa dinâmica escalar faz-se notória na seguinte circunstância: não importa com quanto êxito, individual e coletivamente, vivemos, trabalhamos e nos orientamos economicamente neste ano; no próximo ano, para mantermos nosso lugar no mundo, devemos ser melhores, mais velozes, eficientes, inovadores – e, no ano seguinte, coloca-se o nível ainda um pouco mais acima. De fato, o sucesso, a força e a eficiência do presente equivalem, quase proporcionalmente, à intensidade da compulsão ao aumento que será posta no futuro: quanto mais vigorosamente cresce a economia neste ano, quanto mais inovativos somos e mais velozes nos tornamos, tanto mais difícil será, no próximo ano, elevar ainda mais o desempenho atual e, com isso, mais difícil será manter as taxas de aumento. Aqui se manifesta, de forma especialmente impressionante, a irracionalidade da moderna lógica escalar, que se assemelha a um “correr às cegas”: os esforços de hoje não significam um alívio duradouro amanhã, antes uma dificuldade e uma agudização do problema.

Para conceituar o que significa o fato de a compulsão ao aumento ter-se tornado um elemento nuclear do *status quo* cultural e estrutural, torna-se proveitoso trazer sob os olhos mais uma vez, de forma sucinta, o quão abrangente e radicalmente efetuiu-se a transição de um modo de reprodução estrutural até então adaptativo, mimético e basicamente voltado à subsistência, para um modo moderno de estabilização dinâmica, que, desde o século XVIII, se deu em cada âmbito particular da sociedade. Ao me referir ao antigo modo de estabilização como adaptativo, quero, no entanto, deixar claro que sociedades externas à Modernidade não eram e não são meramente estáticas – nenhuma formação social possui consistência sem adaptações, transformações e desenvolvimentos em longos



espaços de tempo. Não há nelas, no entanto, qualquer compulsão endógena, estrutural, ao aumento ou à inovação continuada. Transformações se efetivaram e se efetivam nelas como reação a transformações no ambiente circundante e a desafios por ele impostos. O que ocorre por meio de mudanças climáticas, catástrofes naturais, guerras ou doenças, ou ainda como consequência de descobertas e desenvolvimentos casuais e contingentes. Que esse rearranjo tenha conduzido (ao menos no contexto atlântico-europeu), por sua vez, a um desacoplamento, ou uma “liberação” das lógicas internas de cada função social específica em relação aos padrões tradicionais e religiosos que as direcionavam, estabilizavam e legitimavam, me parece algo quase indiscutível. Autonomização e dinamização das esferas sociais ocorreram, por assim dizer, “de mãos dadas”, de modo que parecem ser dois lados da mesma moeda. Dito de outro modo, a dinamização econômica, social e cultural da sociedade convulsionou e transformou a ordem tradicional, religiosa e estaticamente fundada.

Esse processo pode ser investigado, de modo instrutivo, nas já tematizadas esferas de valor e funcionais da economia, da ciência e da política. Em todas as três dimensões emergiu, entre os séculos XVII e XIX, em várias regiões do mundo, uma nova ordem institucional, que substituíra o modo adaptativo por um modo de estabilização dinâmica. Talvez isso valha o mais evidentemente para a ordem econômica moderna, capitalista: diferentemente das formas econômicas consuetudinárias, orientadas pela subsistência e pelo atendimento de necessidades, as economias capitalistas são estruturalmente direcionadas não apenas à continuação ininterrupta do processo de circulação de capitais, mas, antes, à aceleração e ao impulso-

amento da espiral material de crescimento. Essa compreensão determina, por exemplo, o postulado de Marx segundo o qual o processo de aumento D-M-D' torna-se o sujeito (dinâmico) da história, um sujeito que até mesmo impele a burguesia para a frente (Marx; Engels, 1986; Dörre; Lessenich; Rosa, 2009); mas também a máxima de Max Weber de que o capitalismo é a “força mais destinadora de nossa vida moderna” (Weber, [1905] 1991, p.12), pois transformou e dinamizou, no sentido da “ética protestante”, o modelo de condução da vida, o *étos* e o *habitus* do homem moderno, de modo que são direcionados à contínua otimização, racionalização e eficiência. Daí derivam, de um lado, a compulsão ao crescimento econômico de todas as formações capitalistas conhecidas; de outro, no entanto, também a perpétua aceleração técnica no sentido da progressiva “compressão espaçotemporal”, identificada por David Harvey (1990, p.240-307); e, por fim, a compulsão à contínua inovação social.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Uma vez lido o *Manifesto comunista* sem as lentes da “luta de classes”, este se revela como documento tremendamente impressionante dessa dinamização multidimensional: “A burguesia não pode existir sem revolucionar indefinidamente seus instrumentos de produção, e assim as relações de produção e, ainda, o conjunto das relações sociais. A malterada conservação dos antigos meios de produção era, ao contrário, a primeira condição de existência das classes industriais anteriores. O contínuo revolimento da produção, a ininterrupta convulsão de todos os estados sociais, a infinita insegurança e movimento distinguem a época burguesa de todas as outras. Todas as relações fixas, enferrujadas, com seu séquito de representações e visões de mundo herdadas são desfeitas, todo o recém-construído envelhece antes mesmo de poder calcificar. Tudo o que é estável e permanente se evapora, todo o sagrado é profanado” (Marx; Engels, 1986, p.37-8).



O estabelecimento do modo da estabilização dinâmica se dá, no entanto, não apenas através da pressão inovativa economicamente gerada – esse modo resulta também da transformação da esfera política e da produção científica, que possuem uma lógica interna (no contexto europeu impulsionada sob a forma de projeto). A mudança fundamental se deixa observar, de fato, já no nível *conceitual*. A mais alta autoridade em questões epistemológicas e de conhecimento foi concedida, no século XVIII, às ciências, que já não *administram*, *asseguram* ou *transmitem* um conhecimento estabelecido, herdado ou revelado pela tradição e sua autoridade. Ao contrário, desenvolvem e *recriam* o conhecimento em projetos e programas de pesquisa sempre novos. A ordem do conhecimento da Modernidade se apoia, portanto, não sobre fundamentos estáticos, mas dinâmicos: todas as abordagens de ensino são, em princípio, passíveis de revisão, a disputa pela falsificação de teorias [*Falsifikationsstreben*] se torna um motor do desenvolvimento científico. Ao contrário do sábio ou do sacerdote pré-moderno, o cientista não ministra, reafirma ou “possui” um saber assegurado ou uma fonte imaculada, ele cobra sua autoridade da pesquisa, portanto da permanente conquista de novos territórios. A esperança própria à Modernidade nascente, de que, dessa forma, se poderia ganhar novamente um universo de conhecimento fixo, e que uma forma final definitiva da ordem dos saberes, enquanto resultado dos processos dinâmicos de pesquisa, poderia emergir, acabou por se retirar. E isso ocorreu à medida que os passos seguintes da Modernidade conduziram à habitualização da noção de que ser cientista significa sempre postular novas questões, e sempre obter novas respostas. O processo de pesquisa se mostra como algo infundável.

O que é válido, dessa forma, para a transformação da ordem do saber, é também observável, de maneira análoga, na repro-

dução da ordem política, e tanto em relação à *forma de governo* quando em vista da *legislação*. Diferentemente da ordem monárquica de dominação, a dominação democrática – enquanto forma paradigmática da moderna constituição política – é disposta sobre uma contínua reordenação: a cada quatro ou cinco anos o governo é redefinido, a sua duração em serviço é, desde o início, limitada, e tempo de vida e tempo de governo são sistematicamente separados. No lugar da dominação estática entra um câmbio permanente e dinâmico de governos. É a consciência sobre a limitação de cada poder governamental o que mantém em curso o processo político, e, com isso, a estabilidade política, a reprodução e a capacidade de direcionamento das sociedades modernas (democráticas). As dominações políticas são, assim, especialmente impelidas a reagir de forma habilidosa e sensível às demandas e transformações sociais, e, com isso, a efetuar ágeis movimentos adaptativos. Estes também se refletem na lógica da *legislação* moderna: diferentemente do tradicional direito consuetudinário, da ordem legal religiosamente herdada ou do estático direito natural, o direito moderno é disposto, continuamente, ao seu desenvolvimento, transformação e adaptação. A ordem legal moderna, assim como a ordem do saber e a ordem política, não se baseia sobre a ideia de fundamentos substanciais fixos, mas antes sobre a instituição da *legislação* legitimada dinamicamente: não se trata, nela, de *certificar*, *estabelecer* ou *conservar* um direito “eterno” ou legado. Dá-se soberania ao Poder Legislativo como órgão de permanente (re) *criação de direito* (Scheuerman, 2004). Também a ordem legal se estabiliza, assim, dinamicamente.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Isto se dá a despeito do fato de o processo de criação dinâmica de direito ocorrer, por sua vez, através do “registro permanente” numa



O quanto a Modernidade não é apenas distinguível pela transformação da ordem social institucional, mas também pela correspondente conversão de suas orientações culturais, é tornado evidente com o olhar sobre as normas e parâmetros das práticas estéticas, bem como da forma individual de condução da vida. Como Boris Groys, por exemplo, demonstrou, a característica específica da arte e da literatura modernas se encontra no fato de nelas não se tratar (mais) da imitação de dadas efetividades naturais ou sociais, do cumprimento de leis artísticas formais legadas pela tradição, ou do atingimento das diretrizes estabelecidas pelos “antigos mestres”; antes, se trata nelas de inovação, originalidade e superação. “De pensadores, artistas e literatos é exigido que se crie o novo, assim como antes lhes era exigido que se ativessem à tradição e se sujeitassem a seus critérios” (Groys, 1992, p.10). Dessa forma, no entanto, o empreendimento artístico e literário torna-se um acontecer dinâmico, infundável, que só consegue se estabilizar através de inovação e transformação.

O novo é incontornável, inevitável, indispensável. Não há um caminho de escape ao novo, pois tal caminho seria também novo. Não há possibilidade de quebrar a regra do novo, pois uma tal ruptura é exatamente o exigido por essa regra. E, nesse sentido, a

---

Constituição, que assim indica a continuação de caminhos fixos; e também apesar da circunstância de a legislação democrática, na Modernidade Tardia, estar sob ameaça de se tornar demasiado lenta e dispendiosa para adaptar-se dinamicamente ao ritmo de transformação econômica, técnico-científica e socioestrutural (Rosa, 2005; Scheurman, 2004).

exigência de inovação é a única realidade, se se quer dizê-lo, trazida à lume na cultura. (Groys, 1992, p.12; cf. Fulda; Rosa, 2011)

Em relação às formas de condução da vida e aos padrões identitários dos sujeitos, é de significado decisivo o fato de que o rearranjo da ordem social e cultural que se estabelece sobre a lógica da estabilização e da reprodução dinâmicas se reflita imediatamente no *modo de alocação* da sociedade. Uma vez que toda formação social é impelida a definir regras de distribuição e atribuição de seus recursos, produtos, e também privilégios e posições, bem como *status* e reconhecimento, então a ordem moderna de alocação destaca-se por não recorrer, em nenhum desses aspectos, a modelos distributivos estáticos ou estáveis (a não ser no que diz respeito à atribuição de cidadania). Ao contrário, o modelo de atribuição se dinamiza segundo a lógica da competição e do desempenho individual: enquanto, por exemplo, numa ordenação estamental medieval a posição social e, com isso, o *status*, o reconhecimento, os privilégios e chances que a uma pessoa (como camponês ou artesão, como mendigo ou guerreiro, como condessa ou rainha) eram dispostos se estabeleciam, essencialmente, no nascimento, na sociedade moderna eles são constantemente reatribuídos segundo a lógica da concorrência. Crescimento, aceleração e adensamento de inovações, enquanto traços constitutivos do “imperativo dinâmico” *estrutural* da sociedade moderna, se traduzem para o âmbito da condução subjetiva da vida por via da competição por atribuições: não apenas de bens e recursos, mas também de privilégios e posições, de *status* e reconhecimento, de amizades e parceiros amorosos. A lógica concorrencial conduz a uma dinamização ilimitada de todas as esferas sociais competi-



tivamente estruturadas. É necessário desempenhar sempre um pouco mais e, para tal, investir mais energia que o concorrente – que, por sua vez, deverá forçar a competição ainda mais. Essa lógica se deixa observar em todos os lugares: de forma especial nas práticas educacionais, mas também no trato com o próprio corpo. O que no esporte se chama *doping*, em outras esferas sociais se chama *human enhancement*. A espiral de aumento concorrencialmente induzida é infundável. Se não superarmos o modo dominante da estabilização dinâmica através de uma revolução econômica, política e cultural, com grande certeza, já em poucos anos, equiparemos nossas crianças biotecnologicamente, bem como com o auxílio de tecnologias computacionais.

Com isto deixa-se transparecer que, no curso da Modernidade, até mesmo a luta concorrencial se dinamiza em si mesma, de modo que na Modernidade Tardia não se concorre mais por “posições biográficas”, que duram o tempo de uma vida, mas por “performances dinâmicas”: a ordenação de alocação não altera mais sua configuração no curso de mudanças geracionais; antes, se altera num ritmo intrageracional (Rosa, 2006, 2009).<sup>4</sup>

4 Oposta e complementarmente a isso deixam-se observar tendências de encerramento social [*soziale Schließungstendenzen*] profundamente significativas, que dão a entender um regresso a estruturas de classe: as assim chamadas camadas “precárias”, que dispõem de pouco capital social, econômico e cultural, têm cada vez menos chances de subir socialmente. Enquanto, ao contrário, as camadas privilegiadas enfrentam um risco *de facto* muito baixo de serem rebaixadas. Esse encerramento é, na verdade, apenas o resultado material de uma luta concorrencial desigual, cujo desdobramento segue os imperativos da dinamização (Bude, 2010; Castel; Dörre, 2009).

Como consequência, transforma-se também, com o avançar da Modernidade e do seu grau de dinamização, a maneira com a qual o movimento é experienciado. Do Esclarecimento até o meio, de certa maneira até mesmo o fim do século XX, em largas porções do mundo ocidental, a experiência de dinamização foi interpretada ante o horizonte das esperanças do progresso: crescimento econômico, inovação tecnológica e aceleração social eram tendencialmente percebidos, até mesmo onde surgiam como coação, enquanto elementos, meios e pressupostos para um aumento das possibilidades de autonomia e autenticidade. Pois eles ampliavam o *alcance sobre o mundo* [*Weltreichweite*] do qual dispõem os homens, individual e coletivamente:<sup>5</sup> a ciência possibilita, com telescópios e foguetes, olhar para fora em direção ao universo, e, com microscópios, a olhar para dentro, em direção à matéria; a revolução dos transportes permitiu trazer para dentro do horizonte do facilmente alcançável, tanto no âmbito cotidiano como no período de férias, lugares cada vez mais distantes; a tecnologia da comunicação permite alcançar o mundo todo digitalmente, e o bem-estar econômico faz cada vez mais coisas tornarem-se imediatamente disponíveis: para muitas pessoas, quantias jamais existentes, seja de bens ou de opções de vida, são oferecidas. Elas possuem liberdade para escolher entre tais opções. Que tipo de vida alguém quer viver – segundo a promessa da Modernidade, tal questão coloca-se na mão de cada um.

Exatamente essa expectativa de progresso veio abaixo nos países ocidentais industrialmente desenvolvidos: pela primeira

5 Para o conceito central de *alcance sobre o mundo* [*Weltreichweite*], ver também Rosa, 2018.



vez em 250 anos, pais já não têm esperança, de modo amplo, de que as coisas serão melhores para seus filhos do que foram para eles. Bem ao contrário: eles esperam que as coisas não sejam tão ruins, que as crises não se tornem tão graves, que os padrões alcançados possam ser, até certo ponto, mantidos. Essa percepção também se espalha entre uma grande parte das classes médias nos países em desenvolvimento do Sul Global. Com isto se torna claro, no entanto, que mesmo a conservação do já alcançado só é possível se ainda mais energia for mobilizada, de modo a gerar crescimento, aceleração e inovação. Em resumo: nós, contemporâneos, não caminhamos mais em direção a um objetivo prenhe de promessas que se coloca à nossa frente; antes, caminhamos para longe de um abismo catastrófico que se abre às nossas costas. Trata-se de uma diferença total no sentido da cultura.

A esperança de uma vida autodeterminada em um mundo “trazido ao alcance” constitui, portanto, desde o século XVIII, uma *promessa fundante* da Modernidade. Enquanto projeto normativo e político, a Modernidade se dispõe a libertar-se de diretrizes autoritárias e tradicionais, por um lado, e da escassez e limitações naturais, por outro, de modo a realizar uma condução autodeterminada da vida: nem Igreja nem rei, mas também as condições dadas pela natureza não devem nos “prescrever” como viver (decidimos, independentemente da natureza, se o quarto está quente ou frio, claro ou escuro, ou quando comemos morangos ou esquiemos, e, talvez, até mesmo se queremos ser homem ou mulher). Crescimento e aumento de opções foram motivados e legitimados em relação a esse objetivo. A isto se liga a concepção moderna de *autenticidade*, segundo a qual queremos e devemos utilizar o espaço de autonomia ganho de

tal modo que nossos dons, habilidades e inclinações “efetivamente” correspondam à nossa personalidade e aos nossos sonhos. Nós não queremos ter de nos “curvar”; antes, queremos poder ser “fiéis a nós mesmos”. Em suma: o ocorrer do aumento [*Steigerungsgeschehen*] servira, antes de mais nada (ao menos perspectivamente), ao ganho (e à manutenção, através do Estado de bem-estar) de espaço livre para a ação, de modo que se pudesse perseguir um projeto próprio de vida.

Hoje observa-se, ao contrário, o completo abandono e a reversão dessa relação: o projeto de vida serve ao objetivo de acompanhar o jogo de aumento, de permanecer ou tornar-se competitivo. Individual e coletivamente, fantasias de dar forma à vida, e as energias nelas investidas, se direcionam, cada vez com mais intensidade, à manutenção da capacidade de aumento. A promessa fundante da Modernidade é quebrada com isso. Pela imposição da lógica de aumento exaure-se a margem de ação da autonomia, individual e política.

A ideia de autonomia, no entanto, não é apenas uma ideia vitimada pelo jogo de aumento, antes conta-se como um de seus corresponsáveis: dada sua concepção inerente, segundo a qual a ampliação do alcance sobre o mundo, o ímpeto por crescimento, movimento e, sobretudo, permanente otimização, significa liberdade e melhora da qualidade de vida, ela é também um motor cultural. Por isso o anseio moderno por autonomia carece urgentemente de uma correção ou complementação pelo redescobrimto do “anseio por ressonância”, ao qual me dedicarei logo a seguir. Quando a vida se torna bem-sucedida, na qual “experiências de ressonância” (no trabalho, na comunidade política, na família, na natureza, na arte etc.) são realizadas, a ideia de autonomia não deixa de ser importante – mas a am-



plificação “cega” de opções não é em si mesma, sob nenhuma hipótese, um aumento da qualidade de vida.

O lado avesso do jogo de aumento é a carga excessiva sobre a psique e a *physis*, o que se deixa ler plenamente, por exemplo, nos índices de *burnout*. Seja este ou aquele meio diagnóstico, o fato é: na “Modernidade Tardia”, a lógica da roda de *hamster* tomou tão intensamente tantas pessoas sob suas garras que estas já não se deixam parar nem mesmo pelos seus corpos (a gripe, a perna quebrada, a hérnia de disco não nos param: além disso, fazemos mais e planejamos o nascimento com a cesariana e o funeral com a cremação, de modo que estes se encerrem a tempo e se adequem ao planejamento temporal) – até que somos tomados pela experiência da paralisia temporal, rígida e desesperançada do *burnout*. Segundo minha perspectiva (e sobre a base de evidências empíricas), o *burnout* não é causado por *muito trabalho*, nem pela imposição de um *andar mais rápido* (cf., por exemplo, Burisch, 2006; Nil et al., 2010; ou Neckel; Wagner, 2013), mas pela ausência de qualquer horizonte em direção ao qual se dirigir (veja a tese do progresso). O fato de que as pessoas devem “correr sempre mais rápido apenas para manter-se em seus lugares” as esgota. Ter de crescer, acelerar e inovar continuamente para apenas pôr-se no lugar, não para escapar da crise, conduz a uma impossibilidade existencial. Até aqui nos auxiliou na evitação do *burnout* coletivo a ideia de que, *no momento, um pouco de correria se aproxima, mas com certeza logo tudo estará melhor*. Entrementes, essa ideia eclipsou-se integralmente do horizonte da cultura, de modo a percebermos que era uma ilusão. O *burnout* deixa-se compreender como uma forma extrema de alienação, tal como tentei esboçar no presente livro.

Evidentemente, nem todos os sujeitos adoecem na Modernidade Tardia. Três modelos tardo-modernos, “alternativos” (e problemáticos) de condução da vida são observáveis: como substituto para o moderno ideal de autonomia emerge, talvez, o *ideal do surfista*. Com ele não se trata mais de definir, no oceano da vida, um ponto ou uma ilha em direção à qual pode-se manejar o próprio barco; antes, trata-se de manter-se em pé sobre a prancha de surfe e tentar compreender e amestrar o vento e as ondas, de modo a saltar cada crista e “permanecer na superfície” (Giergen, 2000, p.XVIII). O surfista é frequentemente interpretado como “vencedor e ganhador” do sistema. Eu o tenho, no entanto, como propenso ao *burnout*, pois não é mais socialmente capaz de elos, e infeliz, pois não é mais autônomo no sentido antigo, nem ressonante, no sentido novo. Talvez ele seja, antes de surfista, um jogador de fliperama: apenas mantém a bola em jogo e espera por contatos favoráveis. Aquele que não consegue “manter-se em cima” põe-se sob o perigo de ser arremessado para lá e para cá pelo vento e as ondas, de tornar-se um “errante” que já não consegue controlar, planejar e direcionar seu destino e sua vida, mas que também não consegue criar para si “espaços de ressonância”. Quem não pode ser um surfista, nem quer tornar-se um “errante”, pode buscar ganhar estabilidade, orientação e perspectiva a partir de um ancoramento transcendental, isto é, adotar uma identidade religiosa ou política mais ou menos fundamentalista (“seja o que puder acontecer, a palavra de Jeová ou a luta da classe trabalhadora terá, para mim, validade eterna”). No desenho de um tal “horizonte-contrário”, que se põe contra a lógica de dinamização e flexibilização, encontra-se, segundo minha perspectiva, uma



atratividade oculta para os agrupamentos terroristas (dos terroristas da direita xenófoba ao Estado Islâmico).

Agora, a pergunta decisiva deve ser se são observáveis na Modernidade Tardia, mesmo que em estado nascente, outros projetos de vida positivos. Eles deveriam ser orientados, assim o vejo, para arranjar e assegurar espaços de ressonância [*Resonanzräume*], que, por sua vez, não sigam a lógica do aumento, da ampliação do alcance-sobre-o-mundo e do tornar disponível<sup>6</sup> [*Verfügbarmachung*] e, ao mesmo tempo, possam resistir aos imperativos de dinamização. Muitas comunidades alternativas e projetos oriundos de movimentos sociais que estão ancorados em nichos subculturais não podem corresponder a tais critérios. No entanto, caso seja verificável a observação – que se veicula na mídia – segundo a qual até mesmo uma jovem geração de trabalhadores altamente qualificados e talentosos se recusa a assumir posições de liderança na economia, na política ou na ciência por não querer se perder para sempre na roda de *hamster*, talvez isso indique que há recursos culturais de resistência. Portanto, não somos apenas o produto de uma formação social que se sustenta sobre o modo da estabilização dinâmica: carregamos o anseio, constitutivo em nós mesmos, por uma outra forma do *estar-no-mundo* [*In-der-Welt-Sein*].

6 “Tornar disponível” ou “fazer disponível” [*Verfügbarmachung*] é um conceito que busca captar, sobretudo na última obra de Rosa (2018), uma atitude disposicional, um *habitus* da cultura moderna caracterizado pela tendência à intervenção sobre o dado (social ou natural), de modo a torná-lo maleável pela vontade humana. Esse conceito orbita o campo semântico de um outro conceito mais central nos últimos estudos de Rosa, “indisponibilidade” [*Unverfügbarkeit*]. Para este último conceito, ver nota 8. (N. T.)

Uma vez que as reflexões aqui realizadas sejam sustentáveis, então são sobretudo experiências de alienação que nos impedem de alcançar uma boa vida. Assim, a solução do problema dependeria de aguçar, individual e politicamente, a sensibilidade para espaços de ressonância, bem como identificar ambientes institucionais que nos causam alienação. Através do estabelecimento e asseguramento de espaços de ressonância, podemos novamente nos sentir parte do mundo no qual vivemos. Dada essa análise política e filosófica das transformações sociais, a questão aqui deve se voltar, sobretudo, ao seguinte ponto central: como podem ser criadas condições estruturais que possibilitem experiências de ressonância? Essa tarefa é dividida pela ciência, pela sociedade civil e, não menos, pela política estabelecida. Aceitá-la poderia ser a base para uma transformação de profunda consequência cultural, e também estrutural e institucional. Ela constitui o pressuposto para a superação do modo da estabilização dinâmica, e, com ele, da dependência da lógica de aumento. Para que possamos nos pôr a trabalho, no entanto, é necessária, por fim, uma definição sistemática do conceito de ressonância. Gostaria de esboçar, na segunda e última parte deste prefácio, sua possível aparência.

## II. O conceito de ressonância

### 1) Definição conceitual: reconhecimento, ressonância e alienação

Segundo uma concepção fundamental da fenomenologia, *ser humano* significa, sempre e irrevogavelmente, *ser posto em um mundo* (Heidegger), *ser para o mundo* (Merleau-Ponty) ou *reencontrar-se num mundo* que possui *sentido* para nós (Charles



Taylor). A essa visão não subjaz um dualismo cartesiano da forma, segundo o qual sujeito e mundo seriam conceituados como “sempre já dados” e independentes um em relação ao outro, de tal modo que só se poderia perguntar sobre o tipo de relação que estabelecem. Antes, vale o oposto: apenas a partir da forma e da qualidade da relação estabelecida, e do processo através do qual se constitui o ser da relação, é que surge aquilo que se manifesta como sujeito e mundo e que a partir de então poderá se dar num encontro. De uma perspectiva fenomenológica coloca-se, portanto, a questão: como o mundo, no qual somos dispostos, é constituído, ou, mais precisamente, que tipo de elo ou relação temos, ou podemos ter, com este mundo. *Algo está aí, algo nos é presente*: assim se poderia definir, com Merleau-Ponty, a experiência fundante a partir da qual subjetividade e consciência se desenvolvem (Merleau-Ponty, 1986); podemos entender sensivelmente este algo apenas com o fechar dos olhos. Como se constitui este “algo”: apresenta-se a nós, antes de tudo, como uma ameaça, um perigo? Ou como uma sedução e um encantamento? É protetor, amparador, responsivo e nutridor, ou simplesmente indiferente e mudo? A tese de duplo desdobramento que quero desenvolver agora afirma, em primeiro lugar, que ao menos três modos basais de relação com o mundo [*Weltbeziehung*] podem ser distinguidos, os quais podem ser descritos como ressonância, indiferença e repulsão. Em segundo lugar, gostaria de demonstrar que são sobretudo práticas rituais, nas quais aprendemos e praticamos, aquilo que encontramos e que se nos opõe (ou assim pode sê-lo) enquanto fragmentos ressonantes, repulsivos ou indiferentes do mundo. A partir disso gostaria então de recobrar um conceito de ressonância, o qual pode ser referido como o “outro” do

conceito de alienação, e que possa servir como princípio orientador na busca de uma vida bem-sucedida.

Ressonância não diz respeito a um estado emocional, e sim a um modo relacional [*Beziehungsmodus*] no qual sujeito e mundo colocam-se numa relação responsiva [*Antwortverhältnis*].<sup>7</sup> Para tomá-la de forma mais exata, é-nos útil compreendê-la não apenas como o *outro da alienação*, mas também como uma modificação e ampliação do conceito de reconhecimento, tal qual Axel Honneth o compreende.

Em referência a George Herbert Mead e Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Honneth (1992) desenvolveu a concepção de que, para fazer emergir uma relação não disruptiva consigo e com o mundo, os sujeitos devem se instruir, imprescindivelmente, por relações de reconhecimento. Apenas se, e enquanto,

<sup>7</sup> Ao longo desta seção, na qual Rosa retoma conceitos centrais do livro *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016), nos deparamos com a dificuldade de distinguir dois vocábulos alemães, “*Beziehung*” e “*Verhältnis*”, que, apesar de sua diferença fundamental, se traduzem por “relação”. Para esclarecer o leitor na forma do exemplo, *Beziehung* diz respeito a uma relação, um vínculo que se estabelece entre duas entidades, como a relação de amizade entre João e Maria. Nesse caso, quando Rosa fala em *Weltbeziehung* ele se refere às relações que os sujeitos estabelecem com o mundo, com as coisas, com outros sujeitos etc. *Verhältnis*, por sua vez, é a relação enquanto um dado, um conjunto de determinações que vincula dois ou mais entes. Poderíamos aproximar esse vocábulo dos nossos “proporção” ou “condição” para cobrir melhor seu campo semântico. Assim, falamos em *Verhältnis* quando verificamos a relação entre farinha e ovo na receita de um bolo, ou a relação entre déficit e superávit na economia nacional. Portanto, *Weltverhältnis* são as determinações, as condições e proporções relacionais já estabelecidas entre sujeito e mundo, que derivam e influenciam as relações [*Beziehungen*] que os sujeitos encetam com o mundo etc. (N. T.)



experienciam amor, atenção e estima social podem os sujeitos dar forma à autoconfiança, ao autocuidado e à autoestima, e, além disso, conquistar uma relação estável com o mundo e consigo mesmos. Honneth supõe, conseqüentemente, que a ação humana e a dinâmica social deixam-se compreender como uma contínua *luta por reconhecimento*, e, com isso, também como embate pela evitação de experiências de desprezo e pela distinção por parte dos outros. Segundo minha visão, essa não é uma tese implausível, mas algo incompleta: seres humanos buscam e realizam experiências que possuem significado central para eles sem que, para isso, estejam envolvidos na lógica daquela luta e embate. Ao menos para sujeitos modernos, a experiência religiosa, a experiência estética e a experiência da natureza possuem, exemplarmente, um significado central. A explicação sugerida por Bourdieu, de que as pessoas se compenetraram na oração, na música, ou buscam a floresta ou o deserto para se diferenciar dos outros, e, além disso, obter ganhos de distinção, me parece tomar o problema de forma muito ligeira. Segundo minha contratase, as pessoas buscam e experienciam nessas situações a ligação ou o encontro com um outro, o qual parece encetar com elas uma relação interna [*innere Beziehung*], numa relação responsiva [*Antwortverhältnis*], que possui, para elas, um significado intrínseco. Assim o é porque esse outro as toca e interfere sobre elas, e porque, enquanto se relacionam com esse outro, podem experienciar, de uma maneira específica, autoeficácia – retornarei a isso adiante. Com outras palavras: na natureza, na arte, na religião, e também no trato com coisas específicas – como no processo de trabalho ou em contextos sacrais de ação –, os seres humanos buscam e realizam experiências de ressonância. Dessa observação derivo a tese segundo

a qual o conceito de reconhecimento cobre apenas parte das relações de ressonância possíveis, a saber, a dimensão social dos encontros com o mundo [*Weltbegegnungen*]. Certamente, no amor (íntimo e paternal), na amizade, e também na ação política democrática os sujeitos modernos encetam relações de ressonância (Rosa, 2016, p.341-80): eles se dispõem ao encontro de uma maneira não instrumental, a qual se predispõe sobre uma relação responsiva, isto é, que se dá em um mútuo alcançar do outro lado, que desdobra um efeito transformador em ambos os lados, ou pelo menos pode desdobrar. Onde quer que ocorra, encontram-se nessa relação duas (ou mais) vozes que se permitem envolver-se mutuamente. Eu me refiro a tais relações como relação de ressonância *social* ou *horizontal*, pois se encetam, em princípio, entre duas entidades equivalentes ou similares. Pelo fato de tais relações do tornar-se-tocado [*Berührtwerden*] por, e do aperceber-se de *um outro*, se darem em relação a uma voz completamente independente e contraposta; pelo fato de a experiência de um encontro genuíno também poder se aplicar onde indivíduos entram em contato com algo que se lhes dirige e envolve sua existência como um todo, podemos identificar também, em todas as culturas, algo como *esses de ressonância vertical* ou *existencial*, os quais tocam os sujeitos com uma “abrangência” [*Umgreifende*] (cultural e ritualmente definida), no sentido dado por Karl Jaspers (2001). Na cultura moderna modelada no Ocidente, as esferas da religião, mas também da arte, da natureza e da história estabelecem uma tal forma de relação. Finalmente, apesar da surpresa que isso causa do ponto de vista da imagem de mundo científico-racionalista, para a qual a capacidade de responsividade é exclusiva dos



atores humanos,<sup>8</sup> relações de ressonância também podem ser desenvolvidas com objetos e artefatos, o que não é plausível apenas da perspectiva da poesia – pensemos, por exemplo, em Eichendorff e seu poema, paradigmático para o Romantismo, *Wünschelrute* (“Uma canção repousa em todas as coisas”), ou nos poemas-coisa [*Ding-Gedichte*] de Rilke (“Clamarei e defenderei sempre: mantenham-se longe./ As coisas cantam, quero ouvi-las./ Ao misturar-se com elas, vocês as fazem silentes e rijas./ Vocês as matam para mim”) (sobre isto, mais completamente: Kimmich, 2011 e Rosa, 2016, p.381-92) –, mas também da perspectiva da experiência cotidiana, no trabalho ou na educação: a farinha do pão se dá com o padeiro como um objeto contraposto, responsivo e munido de voz própria, e assim ocorre com as flores em relação ao jardineiro, com o órgão enfermo ao médico, com o texto ao jornalista. A tais relações me refiro, portanto, como relações de ressonância *material* ou *diagonal*.

A questão com a qual agora me ocupo pode ser facilmente formulada assim: buscamos na vida, primariamente, ressonância ou reconhecimento? Minha proposta é: em primeiro lugar, ressonância representa um dos mais abrangentes e, com isso, um dos mais profundos conceitos. Em segundo, mesmo em contextos de relações horizontais, ressonância e reconhecimento não são o mesmo: enquanto o reconhecimento (sobretudo o reconhecimento jurídico) se permite fixar e acumular, o con-

8 Que aqui reside um reducionismo cultural extremo, antes que simplesmente uma desmistificação, é um argumento central para autores como Bruno Latour (2001) e Philippe Descola (2013). As ricas experiências de tradições culturais não europeias sustentam e confirmam essa suposição.

ceito de ressonância descreve um acontecer processual, sempre dinâmico, um encontro bilateral. Apesar de, como ainda veremos, eixos de ressonância – ao longo dos quais os sujeitos podem realizar experiências de ressonância – poderem se institucionalizar, a ressonância enquanto tal jamais se deixa institucionalizar ou fixar. Ela é, por assim dizer, aquilo que ocorre momentaneamente *entre* dois atores ou entidades, enquanto o reconhecimento pode ser unilateralmente perdido, por exemplo, no âmbito da admiração ou da estima social: o fato de que eu admire sua habilidade no basquetebol não é algo que exija reciprocidade. Mas até mesmo onde o reconhecimento é recíproco, ou deveria ser (como no amor ou na amizade), trata-se de algo que ocorre aos atores independente de reciprocidade *entre* cada um deles: *eu te reconheço, você me reconhece*. Enquanto isso, ressonância só se dá na condição de um *elo* dinâmico. Ressonância é aquilo que emerge *entre os atores*. O objetivo, ou o resultado desse elo é uma *transformação* mútua (motivo pelo qual gostaria de descrever relações de ressonância como *assimilação* [*Anverwandlung*] *do mundo e em relação a ele*), enquanto reconhecimento contém em si ao menos o risco de reificação ou fixação do dado enquanto tal (cf., por exemplo, Markell, 2003, ou Butler, 2001). Ainda mais: enquanto, em relação ao reconhecimento, pode-se lutar, uma *luta por ressonância* não tem nenhum sentido. Ao contrário, isto destruiria aquilo que busca atingir. Aqui nos deparamos com outra marca característica das relações de ressonância: a elas é inerente um momento do *indisponível*,<sup>9</sup> do

9 É preciso ter atenção na leitura do conceito de “indisponibilidade” [*Unverfügbarkeit*], pois sua conotação na língua corrente pode dificultar sua compreensão no sentido que Rosa adota. Derivado do adjeti-



*inaccessível* [*Unverfügbar*] (Rosa, 2018). Jamais se pode forçar ou fazer surgir instrumentalmente ressonância. Ao mesmo tempo, não é apenas impossível prever se ela se criará sob determinadas circunstâncias; é ainda mais impossível assegurar-se de que ela não se criará sob circunstâncias distintas. Em suma, o conceito de ressonância não apenas amplia o conceito de reconhecimento em direção ao âmbito da intersubjetividade, mas modifica também o conceito do fundamento da relação humana (bem-sucedida) com o mundo.

Mais plausibilidade recebe o conceito de ressonância na medida em que o captamos como conceito-contraste, ou contraconceito, em relação a *alienação*. Tenho sempre insinuado tal perspectiva, e agora é tempo de solidificar tal afirmação. De fato, após sua fase de ápice, sobretudo nos anos 1970, o conceito de alienação fora relegado ao passado, pelo fato de não se poder mais distinguir o que é um estado de não alienação. Todos os candidatos para um contraconceito correspondente – verdadeira natureza do homem, autenticidade, particularidade, e também autonomia ou reconhecimento – foram tomados, na discussão política ou na teoria social, como duvidosos ou insuficientes. Prescindirei agora de mais uma vez discutir em

---

vo *unverfügbar*, indisponível, *Unverfügbarkeit* não significa apenas aquilo que não se encontra temporária ou espacialmente à mão, como uma mercadoria esgotada. É preciso lê-lo como referente àquilo *que não se põe à disposição*, que não se deixa tomar em sua inteireza, que se esquivava, que só entra em contato conosco de forma elusiva. Assim, a “indisponibilidade” é característica de um objeto que não se deixa ser subjulgado, controlado, instrumentalmente reproduzido, que só é *parcialmente objeto*, isto é, que existe em si, e não para nós. Esse conceito é título da última obra de Rosa (2018). (N. T.)

detalhes os problemas aí concernentes (Rosa, 2016, cap.V.4), e proporei, em vez disso, conceituar *ressonância* como o *outro da alienação*. Compartilho com Michael Theunissen e Rahel Jaeggi a noção de que alienação pode ser compreendida como uma relação da insuficiência relacional [*Beziehung der Beziehungslosigkeit*] (Jaeggi, 2005). Alienação diz respeito, portanto, a um modo de relação no qual sujeito e mundo se colocam um ante o outro intrinsecamente desconectados, no qual a assimilação de um fragmento do mundo fracassa. Alienação pode ocorrer em todas as três dimensões (social, material ou existencial): podemos nos sentar à mesa de café da manhã com nossa família, por exemplo, e nos perguntar o que de fato temos a fazer com essas pessoas, além do fato de que devemos, talvez, nos preocupar com elas (ou de que elas devam nos assistir): *elas não significam nada para mim, e eu não os consigo tocar*. Da mesma forma, podemos nos perguntar, no local de trabalho, *o que (por Deus) estamos fazendo aqui*, mas também podemos fazer isso na missa, na trilha pela montanha ou no concerto. E, da mesma forma que podemos estar em ressonância com nossos corpos e nossos sentidos, podemos também nos estranhar com eles, de tal modo que os experienciamos como algo alheio, falso ou até mesmo hostil. Nesse modo de relação nos encontramos com o mundo (ou com um fragmento do mundo) como algo ou *indiferente* – ele não nos diz nada, cala-se para nós –, ou como algo hostil (*repulsivo*), isto é, como ameaça: essas duas facetas de estranhamento convergem num *gélido silêncio*. Nós nos deparamos com a mais radical manifestação dessa relação com o mundo na experiência do *burnout* ou da depressão, que se caracteriza pelo fato de o mundo se nos opor, como um todo, como algo paralisado, atônito, frio, pálido e silente, ao mesmo tempo



que nos experienciamos a nós mesmos como vazios, mortos e desatados. Nesse estado, todos os eixos de ressonância cessam, entre nós e o mundo não se estende mais uma corda de ressonância. Também nossa capacidade de ser afetados e de empatia, bem como a crença em nossa autoefetividade, são, sob o estado depressivo, significativamente reduzidas (cf. Fuchs, 2000, p.62; e também Bandura, 1993, p.134).

Dessa maneira é possível reabilitar alienação como um conceito não essencialista: seu emprego não pressupõe que haja algo como uma “verdadeira natureza” ou uma “essência própria” do homem ou, ao menos, do indivíduo, a qual deva ser atingida. Significa apenas que, ao se olhar para as relações com o mundo encetadas pelos sujeitos, é possível distinguir entre relações “mudas” ou “ressonantes”. É válido observar com isso que relações de ressonância não podem ser conceituadas como algo que se deva forçosa e culturalmente aprender: crianças, e até mesmo bebês, parecem ser desde o nascimento “aptos à ressonância”; eles desenvolvem suas relações consigo próprios e com o mundo através de vínculos de ressonância. Ao mesmo tempo, a capacidade de manter o mundo, ou, mais precisamente, fragmentos do mundo, a distância, bem como de reificá-los e, por assim dizer, “silenciá-los”, se mostra como técnica cultural – eminentemente relevante, no entanto. Todas as culturas desenvolvem a habilidade de, dessa forma, reificar o mundo, de encontrá-lo de modo instrumental e manipulativo. Nesse sentido, “alienação” não é apenas um pressuposto central para o desenvolvimento da ciência e da técnica, ou para o emprego do direito segundo sua compreensão moderna, antes, apresenta-se como uma fase possivelmente inevitável do desenvolvi-

mento da “voz própria” de um sujeito, especialmente durante a puberdade. Uma vez que se oriente pela origem acústica do conceito de ressonância, evidencia-se que um corpo (de um violão ou de um violino, por exemplo) só se torna capaz de ressonância na medida em que é suficientemente fechado: um objeto permeável, poroso, não pode ser levado a soar. Ao mesmo tempo, no entanto, ele deve ser suficientemente aberto para que se deixe “afetar”, isto é, para que se deixe pôr em vibração: o corpo completamente fechado não ressoa de forma alguma.

Uma vez que se determinem, dessa forma, ressonância e alienação como modos opostos de relação com o mundo, a tentativa de definir alienação como experiência de impotência (isto é, como perda de autonomia) e perda de sentido revela-se insuficiente. Pois justamente as experiências de ressonância mais intensas se mostram como momento do tornar-se-arrebatado [*Überwältigtwerdens*] (ou de autotranscendência, cf. Joas, 1997), o que ocorre diretamente na contramão da ação autodeterminada. Quando pessoas se apaixonam, ou quando são profundamente tocadas por uma música, uma ideia ou uma experiência da natureza, frequentemente descrevem tais acontecimentos com o conceito de impotência [*Machtverlust*]: *não pude fazer nada a respeito, tive de me deixar levar* – e, ao mesmo tempo, os descrevem como momentos de uma relação bem-sucedida com o mundo, ou melhor: de uma *assimilação do mundo*, que antes põe fim do que conduz à alienação. Um tal tipo de fluidificação da relação com o mundo não tem de tanger, de forma alguma, ao nível das interpretações cognitivas: aquele que estava deprimido e se apaixonou (por alguém, por uma música, por uma imagem ou por uma paisagem) não ganha uma



nova imagem de mundo [*Weltbild*], mas uma nova relação com o mundo, que termina a depressão.

Contudo, pelo fato de que ressonância significa conceitualmente o encontro com um *outro* constitutivo, porque não significa uma relação de fusão ou de eco, na qual o sujeito só encontra a si mesmo, ressonância e alienação não constituem simplesmente um par opositor, antes, mostram-se como dialeticamente referidos um ao outro: o critério da indisponibilidade, da inacessibilidade [*Unverfügbarkeit*] e da *voz própria* do outro exige, ao menos, um resíduo do não assimilável, do indócil (Rosa, 2018). Não se pode confundir ressonância com *consonância* ou harmonia: ela não significa concordância ou fusão, antes significa *resposta*, e, enquanto tal, engloba constitutivamente contradição e dissonância.

Com isso, podemos resumir: ressonância diz respeito a um modo de relação com o mundo no qual sujeito e mundo “alcançam-se” mutuamente, de tal modo que uma relação responsiva, que produza efeitos transformativos, pois que *liquefaz* as já dadas relações do mundo, emerge. Em relações de ressonância, os sujeitos são tocados (afetados) por um *outro*, o qual os refere e lhes *diz* algo, ao mesmo tempo que respondem (emocional e fisicamente) e, com isso, experienciam-se como *autoeficazes*. *Indisponibilidade* revela-se uma característica constitutiva de uma tal relação: esta não se deixa ordenar politicamente, nem se criar instrumentalmente. Ressonância pode ocorrer sob condições desfavoráveis, bem como ausentar-se sob condições favoráveis. No entanto, todas as culturas dispõem de contextos institucionais específicos e de práticas sociais nas quais experiências de ressonância tornam-se prováveis. A elas gostaria de me voltar neste segundo passo.

#### Os quatro elementos centrais de uma relação de ressonância

- 1) *Afetação*: a experiência de um “chamado” que vem de fora (de uma coisa, de uma pessoa, de uma ideia, de uma melodia ou mesmo de uma paisagem), pelo qual o sujeito sente-se internamente tocado, movido ou mesmo tomado.
- 2) *Autoeficácia*: ao contato segue-se uma *resposta* autoeficaz do sujeito, na qual este realiza a experiência de também conseguir, por sua vez, alcançar e mover o outro lado. Essa “resposta” possui frequentemente uma dimensão afetiva e física. Justamente através dela sente-se o sujeito vivaz, vinculado e capacitado para agir.
- 3) *Transformação*: como consequência de uma relação de responsividade ressonante, ambos os lados se convertem; sujeito e objeto não permanecem os mesmos. Ressonância provoca, assim, uma transformação dinâmica do eu e do mundo. Ela demanda que sujeito e mundo sejam suficientemente “fechados” ou consistentes, de modo a falarem com “voz própria”, e suficientemente abertos, para que possam se afetar/alcançar e se transformar.
- 4) *Indisponibilidade*: ressonância é indisponível em dois sentidos: primeiramente, ela não pode, sob qualquer circunstância, ser imposta – seu surgir e sua duração são incertos. Por fim, relações de ressonância são constitutivamente imprevisíveis em relação a seus resultados: o que deriva da transformação não se deixa antever.

#### 4) Crítica social como crítica das relações de ressonância

A concepção de ressonância reivindica não apenas pôr à disposição da crítica social conceitos de negação, dignos de sua criticidade, como o fazem as concepções de alienação ou reificação, e sim opor a essas concepções ao menos o vago contorno de algo positivo, que seja suficientemente aberto para fazer jus à incontornável pluralidade das substantivas concepções éticas e culturais de bem. Minha esperança é que o conceito de resso-



nância possa honrar tais condições, pois que deixa em aberto em qual direção e com o que podem as pessoas realizar experiências de ressonância – o conceito implica apenas que elas buscam e necessitam de relações de ressonância com o mundo. Para que se possa trabalhar com esse conceito sociocriticamente, bem como para realizar uma análise empírica das condições de ressonância, é indispensável diferenciar entre experiências de ressonância, eixos de ressonância e esferas de ressonância, por um lado, e ressonância enquanto atitude disposicional, por outro. *Experiências de ressonância* são continuamente momentâneas, são eventos que não se põem à disposição; não podem ser controladas em sua duração. No entanto, as pessoas realizam essas experiências, geralmente, ao longo de *eixos de ressonância* mais ou menos estáveis. Na cultura ocidental moderna a ópera ou festivais de rock, por exemplo, podem constituir tal eixo para muitas pessoas. Outras buscam e encontram ressonância em trilhas pelas montanhas, na floresta ou na horta, enquanto outros ainda na missa ou no culto. Afinal, arte, natureza e religião constituem características esferas de ressonância (vertical ou existencial) na Modernidade (Rosa, 2016, p.435-515). Eixos de ressonância denotam, nesse sentido, relações individualmente distintas, com relativa estabilidade temporal, entre um sujeito e um determinado fragmento do mundo. Assim, duas pessoas desejam dispor de eixos musicais de ressonância, mas uma delas os estabelece sobretudo em relação à música dodecafônica de Schönberg, enquanto a outra os encontra no samba de gafieira – cada uma mantém-se “surda” ao eixo de ressonância da outra. Todavia, a constituição desses eixos é especialmente possível e provável porque a arte, e sobretudo a música em si, tornaram-se *esferas de ressonância* típicas na Modernidade. Em incontáveis narrativas,

instituições e rituais essa cultura produz uma sensibilidade especial para a ressonância no campo das práticas e experiências estéticas. *Esferas de ressonância* representam, nesse sentido, zonas de experiência coletiva. No entanto, não encontramos tais esferas de ressonância apenas no âmbito da estética: da mesma forma, o trabalho (remunerado) representa para muitas pessoas hoje um eixo central de ressonância na vida; nele, elas não se sentem apenas intensamente vinculadas a outras pessoas (colegas ou clientes, por exemplo), mas também ao mundo enquanto materialidade, que a elas se opõe, cria resistência, a elas fala com voz própria, mas que também se permite moldar por elas. Uma tal “relação responsiva” pode se constituir entre a padreira e a família, entre o jardineiro e as plantas, a jornalista e o texto, professores e crianças etc. Quando hoje a Sociologia do Trabalho afirma que um número cada vez maior de trabalhadores se queixa de não “poder mais fazer bem” seu trabalho, pode-se identificar aí a causa do problema no fato de que a pressão temporal, a compulsão à otimização e o controle de qualidade se tornaram uma camisa de força, com a qual relações de ressonância, no sentido de processos de assimilação transformativa, não podem mais se constituir. Mas também a família (nuclear) constitui uma esfera elementar de ressonância na Modernidade: ela é culturalmente concebida como uma esfera do encontro verdadeiro e amoroso entre seus membros, e, com isso, como um núcleo de ressonância em um mundo mudo e “hostil” de concorrência capitalista. O fato de que essa promessa de ressonância dificilmente se cumpre é uma outra história (cf. Illouz, 2018).

Que as pessoas, além disso, só realizam experiências de ressonância, por regra, quando adotam elas próprias uma atitude “disposicional” sensível à ressonância, isto é, quando estão



dispostas a se deixar envolver por um modo de ressonância, tem sua razão de ser. Como expus, ressonância implica uma abertura para o mundo, a qual pressupõe a disposição a escutar uma outra voz (incitada) e por ela deixar-se tocar. Essa disposição engloba fazer-se suscetível e aceitar o risco de se modificar [*verwandeln*] e se tornar outro [*verändern*], sem que se possa dizer o que derivará dessa transformação. Justamente isto deve ser indicado com o conceito de indisponibilidade e de assimilação. Ressonância disposicional, ou disposição à ressonância, não constitui, ou apenas dificilmente, aquele que experiencia o mundo enquanto algo desprezado ou hostil, pois um mundo hostil à frente anuncia fechamento e disposição ao conflito (Rosa, 2018, p.11-20). Nesse sentido, o estranhamento disposicional pode ser resultado de uma experiência falha de autoeficácia: aquele que, graças a seus predicados biográficos, parte do princípio de que o mundo ou os “outros” não são *alcançáveis*, antes, de que deva opor-se e defender-se contra eles, dificilmente conseguirá ser bem-sucedido em um modo de ressonância.

Uma crítica social tal qual tentei desenvolver aqui deve, portanto, se perguntar como se constituem as condições de socialização que permitem aos indivíduos tornar, enquanto modo-base de sua relação individual com o mundo, uma ressonância disposicional ou um estranhamento disposicional, isto é, uma atitude reificante, agressiva em relação ao mundo. Muitas evidências apontam para o fato de que as instituições educacionais das sociedades ocidentais são compostas de tal modo que as possibilidades e habilidades para a assimilação do mundo distribuem-se desigualmente. Assim, elas permitem e possibilitam às crianças pertencentes às camadas educadas a

constituição de diversas ressonâncias sociais, materiais e existenciais, de modo que essas crianças “fazem falar” fragmentos do mundo. Ao mesmo tempo, as provenientes das assim chamadas camadas deseducadas são obrigadas, em todas as três dimensões, a um modo de relação muda e estranhada com o mundo (em detalhes, Rosa, 2016, cap.VIII.3).

Uma crítica das condições de ressonância deve também, no entanto, trazer ao olhar a feitura institucional das esferas operacionais da sociedade, bem como as práticas nelas dominantes. Onde quer que estas sejam organizadas sobre uma base concorrencial, é inevitável que haja a dominância de uma disposição reificada à eficiência e otimização: não se pode, ao mesmo tempo, concorrer e ressoar com alguém. Ainda mais, como tentei deixar claro no presente livro, medo, estresse e pressão temporal são, por excelência, “alcozes da ressonância”: eles impõem um fechamento disposicional contra qualquer coisa que não seja voltada a um fim predefinido e diminuem sistematicamente uma disposição à empatia. A reconstrução neoliberal da economia mundial e da sociedade intensificou ainda mais essa constituição institucional. Segundo minha observação, isto conduziu a uma dicotomização da práxis da vida: as pessoas sentem-se em suas vidas cotidianas, e nas esferas sociais dominantes – no âmbito da ciência e da economia, da assistência e da formação, do direito e da política –, lançadas sob os imperativos de uma lógica de aumento reificada – a *toda de hamster* – e procuram, sobretudo em sua vida privada e em situações extraordinárias, opor a esses imperativos enclaves de ressonância. Assim, elas sonham com suas férias nas praias do Pacífico Sul, nas quais esperam estar no mundo de forma



“completamente diferente” daquela com a qual estão no trabalho ou no supermercado; mas também sonham com o concerto de sexta-feira à noite, para o qual pagaram caros ingressos, ou com o passeio pela floresta no domingo de manhã. A práxis ritual da sociedade moderna concebe tais contextos como “puros ancoradouros de ressonância”, os quais nenhuma coação alienante ou reificante deve perturbar. Também os difundidos movimentos e ideologias de “desaceleração”, bem como as iniciativas *slowfood* e as tendências de *mindfulness*, não são realmente motivadas pela promessa da lentidão enquanto tal, e sim pelo anseio de encetar uma outra relação com o mundo e com o próprio eu que não seja apenas a do modo de otimização. Claro, este ir e vir entre um modo cotidiano “mudo”, caracterizado por relações reificadas com o mundo, no qual nada se nos dirige e no qual não conseguimos mais ser “tocados”, antes, no qual nos opomos com estranhamento à natureza, às ferramentas, às pessoas, às coisas e, por fim, a nós mesmos, e um modo profundamente “receptivo”, o qual objetiva produzir, como quer que seja, harmonia e melodia, não permitindo, consequentemente, ressonância no sentido do encontro com um *outro*, e dificilmente permitindo experiências de intervenção autoeficaz sobre o mundo – enfim, este ir e vir conduz antes a cansativas simulações de ressonância do que a formas ressonantes do estar-no-mundo. E tem por consequência o fato de que experiências de alienação, no sentido de um emudecimento do mundo, superam continuamente a si mesmas.

Uma crítica social orientada pelo conceito de ressonância deve visar fazer das práticas cotidianas e também das instituições dominantes algo mais sensível à ressonância, de tal modo que, por exemplo, a relação social com a natureza possa se cons-

tituir sobre uma nova base. Essa relação é marcada e cindida pelas condições do modo moderno de aumento, de forma que a natureza é, por um lado, extremamente reificada pela ciência, pela técnica e pela economia (como no campo da indústria extrativista) e, por outro, tomada como esfera “pura” (e romanizada) de ressonância. Segundo minha percepção, a solução do assim chamado “problema ecológico” se encontra no seguinte ponto: um lidar com a natureza mais sensível à ressonância permite também seu uso e sua reificação, mas não os impõe, e, ao mesmo tempo, institucionaliza os dois lados das condições com as quais nos relacionamos com a natureza. O conceito de ressonância não é, por si só, a solução para a patologia moderna do aumento, mas pode, assim espero, como um fio orientador, servir à busca por uma saída.

### Referências bibliográficas

- BANDURA, Albert. Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning. *Educational Psychologist*, v.28, p.117-48, 1993.
- BUDI, Heinz. *Die Ausgeschlossenen: Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft*. München: Hanser, 2010.
- BURSCHE, Matthias. *Das Burnout-Syndrom Theorie der inneren Erschöpfung*. Heidelberg: Springer Medizin, 2006.
- BUTLER, Judith. *Psyche der Macht: Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- CASTEL, Robert; DÖRRE, Klaus. *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung: Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main; New York: Campus, 2009.
- DEMOULA, Philippe. *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- DÖRRE, Klaus; LESSENICH, Stephan; ROSA, Hartmut. *Soziologie – Kapitalismus – Kritik: Eine Debatte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.



- DÖRRE, Klaus; SAUER, Dieter; WITTKE, Volker (Orgs.). *Kapitalismustheorie und Arbeit: Neue Ansätze soziologischer Kritik*. Frankfurt am Main: Campus, 2012.
- FUCHS, Thomas. *Leib, Raum, Person: Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000.
- FULDA, Daniel; ROSA, Hartmut. Die Aufklärung – ein vollendetes Projekt? Für einen dynamischen Begriff der Moderne. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* V/4, 2011, p.111-8.
- GERGEN, Kenneth J. *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books, 2000.
- GROYS, Boris. *Über das Neue: Versuch einer Kulturökonomie*. München: Hanser, 1992.
- HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell, 1990. [Ed. bras.: *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.]
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. [Ed. bras.: *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003.]
- ILLOUZ, Eva. *Warum Liebe endet: Eine Soziologie negativer Beziehungen*. Berlin: Suhrkamp, 2018.
- JAEGGI, Rahel. *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main; New York: Campus, 2005.
- JASPERS, Karl. *Von der Wahrheit*. München: Piper, 2001.
- JOAS, Hans. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- KIMMICH, Dorothee. *Lebendige Dinge in der Moderne*. Paderborn: Konstanzer University Press, 2011.
- LATOURE, Bruno. *Das Parlament der Dinge: Für eine politische Ökologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- MARKELL, Patchen. *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifest der Kommunistischen Partei [1848]. In: *Marx-Engels Werke*. v.4. Berlin: Dietz, 1986. p.34-43. [Ed. bras.: *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.]

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink, 1986. p.209. [Ed. bras.: *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1964.]
- MECKEL, Sighard; WAGNER, Greta (Orgs.). Erschöpfung als "schöpferische Zerstörung". Burnout und gesellschaftlicher Wandel. In: *Leistung und Erschöpfung: Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*. Berlin: Suhrkamp, 2013. p.203-18.
- MILL, Rico et al. Burnout – eine Standortbestimmung. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, v.161, p.72-7, 2010.
- ROSA, Hartmut. The Speed of Global Flows and the Pace of Democratic Politics. *New Political Science*, v.27, p.445-59, 2005.
- Wettbewerb als Interaktionsmodus. Kulturelle und Soziale strukturelle Konsequenzen der Konkurrenzgesellschaft. *Leviathan, Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, v.34, p.82-104, 2006.
- Modernisierung als soziale Beschleunigung – kontinuierliche Steigerungsdynamik und kulturelle Diskontinuität. In: BONACKER, Thorsten; RECKWITZ, Andreas (Orgs.). *Kulturen der Moderne: Soziologische Perspektiven der Gegenwart*. Frankfurt am Main; New York: Campus, 2007. p.140-72.
- Von der stabilen Position zur dynamischen Performanz. Beschleunigung und Anerkennung in der Spätmoderne. In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Orgs.). *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p.655-71.
- Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016.
- Unverfügbarkeit*. Wien und Salzburg: Residenz Verlag, 2018.
- STRECKER, David; KOTTMANN, Andrea. *Soziologische Theorien*. Konstanz: UVK, 2007.
- SCHULERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 2004.
- WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Eine Aufsatzsammlung [1905]*. Org. Johannes Winkelmann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991. [Ed. bras.: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.]



ZAPF, Wolfgang. Modernisierung und Modernisierungstheorie. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main; New York: Campus, 1990. p.23-39.

## À guisa de prefácio

Antigamente, antes da invenção da tecnologia, se Paciência, de Kairos, quisesse enviar uma mensagem a seu amigo Ephêmerus em Chronos, que também vivia no Reino de Utêmpia (era um tempo no qual já não se fazia mais tão cuidadosamente a distinção entre morfemas gregos e latinos), teria que percorrer pessoalmente o caminho até lá a pé, para o que necessitaria de seis horas, ou, com a burro, de três horas e meia. Em ambos os casos, Paciência incorreria em grande carência de tempo [Zeitnot], pois não poderia estar de volta antes do almoço, ou, caso saísse logo após o almoço, teria que pernoitar em Chronos, o que causaria não apenas conflito com sua mulher, como também a perda de um dia inteiro de trabalho. Hoje, porém, Paciência pegou sorridente o telefone, transmitiu a mensagem a Ephêmerus e conversou um pouco sobre o tempo, depois do que fumou confortável e comodamente um cachimbo, alimentou o gato, trabalhou por meia hora e, por fim, preparou o almoço junto de sua mulher — para isso utilizam geralmente o microondas.

E sim, o trabalho também não era mais como antigamente. Antes da introdução da tecnologia, ele trabalhava o dia inteiro com os livros que, como copiadador municipal, tinha que reproduzir. Caso fosse um volume grosso, não teria conseguido, nem sequer uma vez, chegar ao fim da obra após um dia de trabalho. Hoje, ao contrário, Paciência calmamente ligou a copiadora pela