

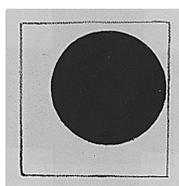
La nueva teoría crítica de Hartmut Rosa a la luz
de la temprana Escuela de Frankfurt

Hartmut Rosa's new Critical Theory in light of
the early Frankfurt School

César Ortega Esquembre

Universidad de Valencia

cesar.ortega@uv.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 139-152

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.14

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo

Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Alejandro Martín Navarro

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abdelnour Nocera, University of West London

Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia

Claudia Giurintano, Università di Palermo

Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla

Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia

Jean-Yves Frétygné, Université de Rouen

Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla

Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla

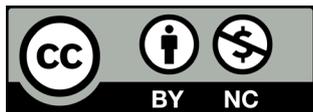
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla

Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz

Hugo Viciana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

1. Introducción

Que la llamada teoría crítica de la sociedad vinculada al *Instituto de Investigación Social* de Frankfurt no es una pieza del venerable museo de la filosofía del siglo XX, sino una tradición de pensamiento viva y actual, lo atestigua no solamente la pertinacia con la que sus dos principales exponentes vivos –Jürgen Habermas y Axel Honneth– prosiguen todavía la reflexión filosófica y teórico-social, sino también la aparición de figuras que ofrecen hoy diagnósticos de la época y renovaciones de la teoría social crítica verdaderamente originales. Entre ellos, quizás el más conocido fuera de los círculos especializados sea Hartmut Rosa. Y no es de extrañar, pues Rosa ha sabido poner a disposición del lector no especialista un arsenal conceptual desde el que resulta sencillo comprender y criticar fenómenos de nuestra sociedad tardomoderna. Aunque, dentro de este arsenal conceptual, su contribución más relevante es la teoría de la aceleración social, en los últimos diez años el autor ha dado algunos pasos en direcciones poco ortodoxas dentro de la teoría crítica. O, al menos, muy alejadas del tipo de investigación operada por los máximos representantes de la teoría crítica actual, Habermas y Honneth.

El objetivo de este trabajo es ubicar y comentar críticamente la última deriva de la teoría crítica de Hartmut Rosa. Mi tesis es que, con esta deriva, Rosa vuelve a vincular la reflexión de la teoría crítica con episodios anteriores al llamado giro lingüístico establecido por Habermas y continuado, en términos diferentes, por Honneth. Dos son, a grandes rasgos, los conceptos que articulan esta fase tardía en el pensamiento del autor: el concepto de “resonancia” y el concepto de “indisponibilidad” [*Verfügbarkeit*]. A fin de analizar esta deriva de la nueva teoría crítica estructuraré mi argumentación en cuatro pasos. En primer lugar, expondré un panorama muy esquemático de la historia y evolución de la Escuela de Frankfurt, mostrando los diferentes tránsitos operados en su seno. En segundo lugar, analizaré los rasgos fundamentales de la teoría de la aceleración social de Rosa. En tercer lugar, trataré de explicar los conceptos de “resonancia” e “indisponibilidad”, tal y como han sido presentados por Rosa en los trabajos de la última década. Por último,

Resumen: el objetivo de este trabajo es ubicar y analizar críticamente los últimos estadios de la teoría crítica de Hartmut Rosa. Se defiende que, con esta deriva, Rosa vincula la reflexión de la teoría crítica con episodios anteriores al giro lingüístico. A fin de analizar esta deriva se estructura la argumentación en cuatro pasos. En primer lugar, se expone un panorama general de la historia y evolución de la Escuela de Frankfurt. En segundo lugar, se analizan los rasgos fundamentales de la teoría de la aceleración social de Rosa. En tercer lugar, se explican los dos conceptos fundamentales de la última etapa de la teoría crítica de Rosa: “resonancia” e “indisponibilidad”. Por último, se establecen dos conexiones entre esta última deriva y algunas tesis defendidas por Adorno y Horkheimer a partir de los años cuarenta.

Palabras clave: Resonancia; Indisponibilidad; Aceleración; Adorno; Rosa.

Abstract: the aim of this paper is to critically analyse the last stages of Hartmut Rosa’s critical theory. I argue that Rosa links again the critical theory with stages previous to Habermas’ linguistic turn, namely. In order to analyse this derives of the new critical theory I structure my argumentation in four steps. First, I present an overview of the history of the Frankfurt School, showing the different transits operated within it. Secondly, I study the fundamental features of Rosa’s theory of social acceleration. Third, I try to explain the two key concepts of the last stage of Rosa’s critical theory, namely the concepts of “resonance” and “unavailability”. Finally, I show two connections between this last stage and some theses defended by Adorno and Horkheimer from the 1940s..

Keywords: Resonance; Unavailable; Acceleration; Adorno; Rosa.

defenderé que esta última deriva conecta particularmente bien con algunas tesis defendidas por Adorno, Horkheimer y Marcuse a partir de los años cuarenta. Mi conclusión será que, con este giro, el pensamiento de Rosa se aleja del tipo de investigación materialista practicada por el *Instituto de Investigación Social* durante los años treinta, y retomada nuevamente en la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la teoría de la lucha por el reconocimiento de Honneth.

2. Sobre las diferentes generaciones de la Escuela de Frankfurt.

Existe en la actualidad una tendencia a reservar el concepto “Escuela de Frankfurt” para referir al grupo de intelectuales judíos que fundaron en los años veinte el *Instituto de Investigación Social*, y utilizar la etiqueta “teoría crítica postfrankfurtiana” para referir al conjunto de pensadores que, siguiendo la estela de la Escuela de Frankfurt, han modificado de forma sustancial los supuestos teóricos asentados por ella en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (de Caux 2021; Romero-Cuevas 2020). Si, como ha sido tradicionalmente más habitual, decidimos utilizar la etiqueta “Escuela de Frankfurt” de forma genérica, entonces podemos seguir la estrategia de las diferentes generaciones para perfilar su historia y desarrollo (Dubiel 2000; Wellmer 1979; Cortina 2008). Ciertamente, esta forma de presentar la evolución de la Escuela de Frankfurt es *solamente* una de las muchas posibles. Naturalmente, la teoría crítica no es algo que se “herede” mediante la ocupación de cargos institucionales o vinculaciones geográficas específicas. Antes bien, las “tareas” de la filosofía social crítica, por utilizar el título del famoso discurso inaugural de Horkheimer (Horkheimer 1972), han sido delimitadas por los autores fundadores de esta tradición, y desde luego están comprometidas con una forma de crítica muy particular, a la que podemos denominar “crítica de las patologías sociales” (Honneth 2011, Neuhouser, 2023), y una metodología también particular, que cabe llamar “inmanente” (Romero-Cuevas y Zamora 2020). La teoría crítica, ante todo, es una forma de reflexión interdisciplinar a propósito de una sociedad de la que ella misma se sabe derivada. En este sentido, y aunque existe un importante debate

sobre la forma de conceptualizar la evolución de esta tradición de pensamiento, creo que resulta al menos analíticamente fecundo hablar de cuatro generaciones diferentes de la Escuela de Frankfurt, en función del tipo de organización capitalista de la sociedad a que cada una de ellas dirige sus diagnósticos: el capitalismo liberal, el capitalismo de Estado, el capitalismo tardío de naturaleza socialdemócrata y el capitalismo neoliberal. La estrategia de las generaciones no debería comprometernos, sin embargo, a adoptar una posición evolutiva respecto al devenir de la Escuela: las generaciones posteriores no pueden entenderse sin más al modo de estadios evolutivamente superiores o más comprensivos que los anteriores; antes bien, se trata de modelos que, ciertamente sobre la base de una crítica inmanente a los modelos anteriores, tratan de dar cuenta de una realidad social en cada caso diferente.

La primera generación surge desde luego con la fundación del *Instituto de Investigación Social* de Frankfurt en los años veinte del pasado siglo. Desde comienzos de los años treinta, sus principales miembros, reunidos en torno a la figura de Max Horkheimer, trataron de ofrecer una prosecución crítica y autorreflexiva del pensamiento marxista, una prosecución que, ante todo, intentaba distanciarse de la ortodoxia. Este distanciamiento venía exigido por las condiciones sociopolíticas dadas hacia el final de la República de Weimar. El fracaso de la revolución comunista en Occidente y el surgimiento de una nueva fuerza capaz de canalizar el sufrimiento de la clase trabajadora por vías no precisamente emancipadoras —el nacionalsocialismo—, condujo a los miembros de la Escuela a practicar durante los años treinta una fascinante combinación de crítica de la economía política, crítica del positivismo, teoría del fascismo y teoría crítica del arte (Horkheimer 2008a, 2008b; Marcuse 1968; Adorno 2009; Löwenthal 1937). A comienzos de los años cuarenta, sin embargo, la situación social y política se había vuelto mucho más crítica, y las esperanzas revolucionarias que el *Institut* aún conservaba durante la década anterior quedaron significativamente reducidas (Dubiel 1978). Ante la imposición de un dominio que ya no era sólo económico, sino además político, social y cultural; ante ese dominio que los frankfurtianos diagnosticaron

como el dominio mismo de la razón instrumental imperante en Occidente, la filosofía de la historia abandonó su optimista fundamento hegeliano-marxiano. Tal y como puede verse de forma paradigmática en la obra de Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración* (2009), y más tarde en *El hombre unidimensional* de Marcuse (1985) y en la *Dialéctica negativa* de Adorno (2005), la crítica se centró entonces en la relación oculta entre el ser humano y la naturaleza, enfrentados desde mucho antes del surgimiento de la sociedad capitalista bajo una relación de dominio sujeto-objeto. O, como dice Adorno, bajo la relación de un pensamiento identificante. El origen de este importante cambio de rumbo puede rastrearse en algunos artículos publicados por Horkheimer entre 1939 y 1942, sobre todo en “El Estado autoritario” (Horkheimer 1976) o “Razón y autoconservación” (Horkheimer 1970), donde se abren las puertas a las tesis centrales defendidas tanto en *Dialéctica de la Ilustración* como en *Crítica de la razón instrumental*. En estos textos se prefigura ya el nuevo modelo de la teoría crítica, que Axel Honneth ha resumido en los siguientes cuatro elementos: «la idea de una autodestrucción de la razón humana, el concepto psicológico-social de la destrucción de la personalidad, el concepto de cultura de masas y el ideal de la genuina obra de arte» (Honneth 2009, 74). Con este importante cambio de dirección, el momento emancipador de la Escuela sólo podía ser comprendido, como señala Albrecht Wellmer, al modo de un «descerrajamiento del cerrado universo de la razón instrumental» (Wellmer 1990). Quedaba pendiente, claro, el problema de fundamentar un concepto positivo de razón en el contexto de una sociedad descrita como totalmente administrada.

En la aporía de una autocrítica ilustrada que se vuelve impotente para dar cuenta de sus propios criterios normativos, Habermas ha visto el lugar exacto en que la filosofía de la conciencia deja de ser operativa dentro de la teoría crítica. Ante esta situación, Habermas propone un tránsito hacia lo que llama “paradigma lingüístico” o “paradigma comunicativo”. Aunque comparte con Horkheimer y Adorno la crítica al reduccionismo que supone una modernización social cortada únicamente a la medida de la racionalidad instrumental, reivindica sin

embargo la centralidad de una racionalización de cosmovisiones premodernas que al cabo termina por disolver la antigua “razón objetiva” en una racionalidad diferente: la racionalidad comunicativa (Habermas 1989). Según la auto-comprensión habermasiana de la evolución de la teoría crítica, ciertamente discutible (Maiso 2010), el contenido normativo de la modernidad hace referencia a una forma procedimental de racionalidad que no persigue la satisfacción instrumental de intereses, sino la búsqueda cooperativa de la verdad, de la corrección normativa y de la veracidad expresiva. Desde este fundamento, Habermas puede reformular el diagnóstico social de la teoría crítica en términos de una crítica contra la colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistémicos (Habermas 2010).

El tercer estadio en el desarrollo de la teoría crítica surge también al modo de una negación del modelo anterior. Axel Honneth, el gran exponente de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, parte de una crítica a la propuesta de Habermas para proponer un nuevo modelo de teoría crítica. En su lectura crítica, la teoría de la acción comunicativa habría erigido un concepto ficticio de sociedad como efectivamente dividida en un dominio regido por la acción comunicativa –el mundo de la vida– y otro por la acción instrumental y estratégica –el subsistema político y el subsistema económico–. Con semejante división, Habermas parecía comprender el surgimiento del capitalismo como una suerte de «irrupción de principios instrumentales» en un mundo de la vida hasta entonces sólo comunicativamente integrado. A juicio de Honneth, esta comprensión tuvo que convertir en secundarios los conflictos intrasociales o procesos de dominación de los grupos privilegiados, pues el conflicto se pensaba únicamente en términos de una presión sistémica sobre el mundo de la vida (Honneth 2009). Sobre la base de esta crítica, a comienzos de los años noventa Honneth propuso un modelo alternativo de teoría crítica que trata de sacar a la luz la gramática moral de los conflictos sociales mediante una revitalización del concepto hegeliano de “lucha por el reconocimiento” (Honneth 2007).

Aunque Habermas y Honneth siguen siendo los representantes vivos más importantes de la

teoría crítica, desde comienzos del nuevo milenio ha ido surgiendo un elenco de autores que, desde el ámbito de la filosofía y la sociología, tratan de renovar la teoría social. En esta nueva vuelta de tuerca, a la que ya se conoce como cuarta generación de la Escuela de Frankfurt, destacan propuestas como la crítica de las formas de vida de Rahel Jaeggi, la crítica de las relaciones de justificación de Rainer Forst o la crítica de las relaciones temporales de Hartmut Rosa.

3. La teoría de la aceleración social.

Una vez contamos con una imagen esquemática de la historia y el decurso de la Escuela de Frankfurt, ahora podemos centrarnos en el autor que nos ocupa en este trabajo. Aunque, como he dicho en la introducción, me interesa sobre todo analizar la última deriva de Hartmut Rosa, quisiera dedicar una breve sección a analizar su primer modelo de teoría crítica, presentado en el año 2005 bajo el sugerente concepto de “aceleración social” (Rosa 2005). Rosa parte de la convicción, no explorada sistemáticamente por la teoría crítica anterior, de que nuestra forma de estar en el mundo depende de las estructuras temporales [*Zeitstrukturen*] de la sociedad en que vivimos, de manera que la teoría social ha de tomar el tiempo como categoría clave del análisis. Sobre la base de esta convicción, la tesis central es que la modernidad occidental está sometida a un proceso creciente de aceleración social, proceso que en la modernidad tardía –la que arranca aproximadamente en los años ochenta del siglo XX– supera un umbral tal que comienza a ocasionar efectos patológicos y a socavar el propio proyecto normativo de la modernidad. Como se puede ver, Rosa asume en este punto de forma explícita el procedimiento de la crítica inmanente. La teoría crítica, entendida como crítica de la aceleración social, debe penetrar reflexivamente las estructuras de la sociedad tardomoderna a fin de mostrar en qué sentido en ella no se realizan, ni pueden realizarse como consecuencia de impedimentos de naturaleza sistémica, los elementos normativos puestos en juego por la primera modernidad.

Aunque el autor parte de una definición abstracta de la aceleración, entendida como

un «incremento en cantidad por unidad de tiempo» (2005), semejante definición no resulta operativa para apresar las múltiples formas de aceleración social observables empíricamente. Para resolver este déficit, el autor propone distinguir tres dimensiones, que permanecen por lo demás empíricamente conectadas: la aceleración técnica, la aceleración del cambio social y la aceleración del ritmo de vida. Los ejemplos paradigmáticos de la aceleración técnica se encuentran en las transformaciones de los medios de transporte, en las comunicaciones y en la producción de bienes. Con la aceleración de los medios de transporte –primero con el ferrocarril y más tarde con el surgimiento del avión y el automóvil–, la conciencia del espacio sufrió una importante transformación. Esta transformación, que significa en pocas palabras la conversión del espacio en una mera función del tiempo, se vuelve decisiva con la revolución digital y la transmisión electrónica de información. En segundo lugar, la aceleración del cambio social tiene que ver con el mayor ritmo de cambio en prácticas y orientaciones de acción. Para definir esta forma de aceleración, Rosa se sirve del concepto, acuñado por Hermann Lübbe, de “contracción del presente”, siendo el presente un «periodo temporal de estabilidad en el cual el espacio de experiencias y el horizonte de expectativas permanecen invariables» (Lübbe 1988). La contracción del presente implica que el pasado y el futuro deben ser reescritos en las diversas áreas de la sociedad en intervalos cada vez más cortos. Este proceso se aprecia de forma especialmente clara desde el punto de vista de los ritmos generacionales: si en las sociedades de la modernidad temprana los cambios en las prácticas y orientaciones de acción –por ejemplo, los cambios de profesión– ocurrían sólo a lo largo de varias generaciones, en la modernidad clásica –la que se corresponde con la primera ola de aceleración– estos cambios pasan a sincronizarse con la secuencia de generaciones. En la modernidad tardía o postmodernidad, en tercer lugar, nos encontramos con un ritmo de cambio intrageneracional. En tercer lugar, la aceleración del ritmo de vida es entendida como un incremento de episodios de acción por unidad de tiempo. Objetivamente, la aceleración del ritmo de vida implica una condensación o acortamiento de episodios de

acción –por ejemplo, el manifiesto acortamiento del tiempo dedicado a comer, la reducción de las horas de sueño o la implementación de multitareas–. Subjetivamente, este proceso se expresa en la creciente experiencia de terror ante la posibilidad de perder el tiempo y la sensación de no tener nunca tiempo suficiente para llevar a cabo lo que se considera “realmente importante”.

Aunque la explicación de Rosa resulta por supuesto mucho más compleja, en este punto únicamente me interesa presentar la tesis de la aceleración social para comprender cuál es, a juicio del autor, la consecuencia más preocupante de este proceso. Esta consecuencia queda apresada con la categoría de “alienación” [*Entfremdung*]. Rosa muestra cómo la última ola de aceleración, que tuvo lugar a finales de los años setenta en conexión con los procesos de globalización y la irrupción de internet, transforma el régimen espacio-temporal hasta un nivel tal, que los sujetos empiezan a no poder relacionarse consigo mismos y con el mundo más que de forma alienada: «dos sujetos modernos [...] se encuentran férreamente regulados, dominados y reprimidos por un régimen temporal en gran parte invisible, despolitizado, no discutido, subteorizado y no articulado» (Rosa 2016a, 10). La aceleración se convierte así en una fuerza totalitaria que somete a los individuos y «conduce a formas de alienación empíricamente observables, que pueden considerarse el obstáculo principal para la realización de una vida buena».

Como no es difícil de ver, en la medida en que Rosa ubica la aparición de la patología social que llamamos “alienación” en la modernidad tardía, tiene que asumir que dicha patología no es un fenómeno consustancial al capitalismo, sino más bien un producto derivado de los “excesos” de este modo productivo. Ciertamente, esta tesis ha hecho a Rosa objeto de la crítica de aquellos que encuentran su propuesta insuficientemente crítica con el capitalismo (Dörre 2011). Sea como fuere, en este punto no nos interesa analizar la relación entre la teoría de la aceleración social y la crítica de la economía política marxista, sino más bien mostrar cuál es la respuesta que Rosa ofrece ante el problema de la alienación en la sociedad tardomoderna. Si el núcleo de su visión de la alienación es una

distorsión temporal de la relación entre el yo y el mundo, ¿cuál es entonces el tipo de relación correcta que Rosa tiene en mente como sustento normativo de su crítica? A diferencia de lo que podría pensarse, Rosa no cree que *lo otro* de la alienación sea la desaceleración, sino lo que llama, adoptando una idea de Charles Taylor, “capacidad de resonancia”. Las formas de alienación de la sociedad tardomoderna son la contrapartida patológica de una relación de resonancia entre el sí mismo y el mundo, de suerte que ésta aparece como el rasgo definitorio de una de vida lograda (Rosa 2009).

4. La última deriva de la teoría crítica de Rosa: resonancia e indisponibilidad.

Desde hace aproximadamente una década, Rosa viene esforzándose por perfilar los contornos de lo que ha llamado una “sociología de nuestras relaciones con el mundo”. Esta propuesta se articula en torno a dos conceptos fundamentales: la resonancia y la indisponibilidad. Rosa parte de la tesis de que la “vida buena” depende estructuralmente de las relaciones que el sujeto logre establecer con el mundo subjetivo, social y objetivo. La vida buena queda así descrita como una relación exitosa con el mundo, en la que los “ejes de resonancia” entre el sí mismo y el mundo no permanecen mudos, indiferentes u hostiles, sino significativos (Taylor 2017). Desde luego, la resonancia no es tan solo una disposición emocional que puntualmente manifestamos ante determinados estímulos que nos hacen especialmente felices –la mirada de un ser al que amamos o el olor de un árbol que nos recuerda a la infancia–. Se trata más bien de una «interacción dinámica entre sujeto y mundo» que supone una especie de «oscilación mutua y rítmica», una interacción que, según Rosa, puede ser analizada filosófica y sociológicamente.

En nuestro trato con el mundo podemos diferenciar, al menos, cuatro tipos de relaciones: relaciones corporales, emocionales, evaluativas y cognitivas. Ciertamente, las relaciones corporales constituyen un prerrequisito de todas las demás, de suerte que no resulta siquiera posible imaginarse una relación no-corporal con el mundo (Conill 2019). Nuestra propia piel constituye una suerte de mediador insuperable del

trato con el mundo, por mucho que en la modernidad tardía este trato venga a su vez mediado por la introducción de las pantallas. No obstante, en nuestra relación con el mundo no solo experimentamos corporalmente los objetos que nos rodean, sino que además logramos que se despierten a través de ellos determinadas emociones. Rosa cree que las emociones de miedo y deseo describen «la dualidad entre atracción y repulsión en las relaciones de los seres humanos con el mundo» (Rosa 2016b). Estas emociones constituyen entonces el punto de partida para desarrollar una relación evaluativa y cognitiva, y al mismo tiempo nuestras convicciones cognitivas y nuestras actitudes evaluativas pueden modificar aquellas emociones enraizadas en la pura corporalidad.

La comprensión de nuestras relaciones corporales, afectivas, evaluativas y cognitivas con el mundo en términos de resonancia puede ser a juicio de Rosa un punto de encuentro de diversas disciplinas científicas, tales como la neurobiología, la biología evolutiva, la psicología y la sociología. En todos estos casos parece llegarse a la tesis de que el cerebro «no se limita a reproducir o representar el mundo», sino que existen relaciones de resonancia o receptividad entre el mundo, el cuerpo, el cerebro y la conciencia. El descubrimiento de las llamadas “neuronas espejo”, a cargo de Giacomo Rizzolatti, parece ofrecer un ejemplo paradigmático de esto. Tales neuronas muestran que «para ciertos procesos en el cerebro, no hay diferencia si uno ejecuta una acción a través de sus propias funciones motoras o si esta acción es sólo observada a través de otros sentidos» (Rosa 2016b, 148), lo cual es una forma algo compleja de decir que el ser humano está neurobiológicamente dotado para la empatía, es decir, que los estados de ánimo son “contagiosos”. Rosa huye, por lo demás, de toda forma de reduccionismo neurocientífico, de manera que este enfoque únicamente le sirve para ofrecer una base neuronal para el fenómeno de la resonancia, cuya existencia en todo caso ha de estudiarse socio-culturalmente. Ahora bien, esta explicación únicamente hace referencia a la capacidad receptiva de resonancia, pero éste es sin embargo sólo uno de los dos lados de nuestra capacidad interactiva. El segundo lado, activo y creativo, es estudiado por Rosa bajo el concepto de “autoeficacia percibi-

da”. En efecto, en las relaciones de resonancia los sujetos no solamente se dejan afectar por estímulos externos, sino que al mismo tiempo afectan ellos mismos al mundo. Este segundo elemento, la capacidad de los seres humanos para producir efectos sobre el mundo, depende de la confianza que manifestemos a la hora de influir en el entorno de una forma controlada.

Sobre la base de estas ideas preliminares, Rosa intenta presentar la resonancia como la categoría fundamental de una sociología de nuestras relaciones con el mundo. La dificultad de traducir este concepto, de naturaleza física o acústica, a términos teórico-sociales descansa en el hecho de que no podemos especificar con claridad, más allá del uso meramente metafórico, qué significa que dos entidades se relacionen de forma resonante. Aunque, a mi modo de ver, Rosa no resuelve satisfactoriamente este problema, su argumento apunta a la idea de que, en las relaciones resonantes, determinado segmento del mundo es experimentado por el sujeto como receptivo. O, dicho negativamente, no es experimentado como algo indiferente, frío u hostil, es decir, no se presenta de forma alienada. La alienación es aquí entendida, siguiendo la tesis de Rahel Jaeggi, como una “relación de la no relación”, es decir, como una relación fallida o fracasada con el mundo (Jaeggi 2005). Pero una teoría social sustentada en el concepto de resonancia debe ir, por supuesto, más allá de meras experiencias momentáneas individuales.

En este sentido, Rosa propone diferenciar tres “ejes de resonancia”: los horizontales, que incluyen relaciones sociales tales como la amistad, la familia o las relaciones amorosas; los diagonales, que incluyen las relaciones con el mundo de los objetos; y los verticales, que refieren al tipo de relaciones que entablamos con el mundo como un todo. Así pues, toda sociedad se define por la manera en que establece cómo se relacionan los sujetos con el mundo en estas tres formas, de suerte que una teoría crítica de la modernidad tardía en términos de resonancia debe analizar «cómo y de qué forma las esferas de resonancia han sido institucionalizadas en la sociedad moderna» (Rosa 2016b, 200). Rosa entiende la modernidad como una formación social que solo puede estabilizarse de forma dinámica, es decir, una formación social cuyas instituciones básicas –mercado capita-

lista, democracia representativa, investigación científica, industria artística— solo pueden ser reproducidas y mantenidas «en forma de crecimiento o escalada» acelerada (Rosa 2016b, 308). ¿Cómo ha actuado en este sentido la sociedad moderna respecto a la resonancia? A juicio de Rosa, para esta pregunta caben dos respuestas: o bien entender la modernidad como “historia de catástrofe de resonancia”, o bien entenderla como “historia de un incremento de sensibilidad hacia la resonancia”.

Para dar cuenta de la primera historia, la historia que podemos llamar “catastrofista”, Rosa ha introducido y sistematizado en los últimos años un nuevo concepto: la “indisponibilidad” (Rosa 2020). En esta primera interpretación, la modernidad aparece descrita como un proceso de perpetuo anhelo de puesta a disposición del mundo¹. Este proceso reviste un carácter dramático en la medida en que para Rosa la indisponibilidad constituye un ingrediente esencial de las relaciones de resonancia:

En la medida en que nosotros, los tardomodernos, apuntamos a poner el mundo a disponibilidad, este nos encuentra siempre como un “punto de agresión”, es decir, como un conjunto de objetos a ser conocidos, alcanzados, conquistados, dominados o usados. Precisamente de esta manera parece escapársenos [...] aquello que posibilita la resonancia (Rosa 2020, 14).

En efecto, para los sujetos de la modernidad tardía, el mundo en su conjunto se presenta como algo a ser conocido, dominado, instrumentalizado o conquistado. Ello ocurre, a juicio de Rosa, porque tendemos a pensar que el aumento de nuestro alcance de mundo es el requisito para una vida feliz. Algunos de los ejemplos utilizados por Rosa resultan muy instructivos. La bicicleta amplía obviamente el alcance de mundo del niño, en la medida en que le permite acceder a lugares lejanos a los que solo con mucho esfuerzo podría acceder caminando. El *smartphone*, por su parte, pone a nuestra disposición información ilimitada y personas situadas en cualquier lugar del pla-

¹ Uno de los elementos de la sociedad tardomoderna en los que mejor puede observarse este anhelo de disponibilidad es el turismo masivo. Para un estudio de este fenómeno desde el punto de vista de la teoría de la resonancia véase López-González 2022.

neta (Rosa 2020, 24 y 25). Para comprender qué significa exactamente esta tendencia a hacer disponible el mundo, Rosa diferencia cuatro dimensiones de la disponibilidad. En primer lugar, hacer disponible significa expandir nuestro conocimiento sobre alguna región del mundo —por ejemplo, poder observar elementos microscópicos de la materia—. En segundo lugar, hacer disponible significa hacer accesible alguna región del mundo —por ejemplo, lograr acceder a profundidades cada vez mayores del fondo marino o a planetas lejanos—. En tercer lugar, hacer disponible significa poner bajo control o dominar una región del mundo —por ejemplo, dominar la fuerza del agua mediante la construcción de presas—. En cuarto y último lugar, hacer disponible significa también instrumentalizar alguna región del mundo —por ejemplo, transformar un árbol en madera con la que construir una mesa.

La tesis de Rosa en este punto, que trataré de vincular con la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer en la siguiente sección, es la siguiente: este programa moderno de puesta a disponibilidad «no solo no funciona, sino que se trueca en su contrario» (Rosa 2020, 45). El mundo totalmente puesto a nuestra disposición, tal es el carácter paradójico del proyecto moderno, se torna finalmente ininteligible, mudo e incluso hostil. O, dicho de otra forma, el mundo queda alienado. Naturalmente, Rosa no es ingenuo, y sabe que esta forma de relación con el mundo es un presupuesto de la existencia del ser humano, algo efectivamente necesario para el progreso de la especie. Su crítica va más bien dirigida contra el momento en que, en el mundo moderno, esta forma de relación se vuelve absolutamente prioritaria y desplaza otra forma de relación antropológicamente más auténtica u originaria: la relación de responsividad o resonancia. He aquí la naturaleza dialéctica del proyecto moderno: estando institucionalmente constreñida a una creciente disponibilidad del mundo, constricción originalmente motivada por el anhelo de relaciones resonantes, termina por convertir el mundo en su conjunto en una “catástrofe de resonancia”: «el intento de poner a disponibilidad el mundo parece desembocar directamente en su antítesis, en una indisponibilidad sin límite» (Rosa 2020, 156). Esta indisponibilidad, resultado

del proceso de modernización, no es el tipo de indisponibilidad necesaria para establecer relaciones resonantes, sino una «forma modificada e inquietante», una suerte de «monstruo creado por nosotros mismos».

Ahora bien, ésta es solamente una de las posibles interpretaciones del proceso de modernización. La segunda interpretación posible entendería la modernidad como la historia de un incremento de sensibilidad hacia la resonancia. Rosa asocia esta contrahistoria, analizada de forma menos pormenorizada que la anterior, con la tradición del Romanticismo. En esta tradición, que forma parte desde luego de la modernidad, encontramos esperanzas y anhelos de resonancia en elementos como el amor, la amistad, la música, la religión, la literatura y, especialmente, la experiencia de la naturaleza (Rosa 2016b, 358). Ciertamente, Rosa extrae enseñanzas de esta tradición, pues, en contra de los diagnósticos crítico-sociales y crítico-culturales absolutamente catastrofistas, cree poder localizar, dentro de la propia sociedad moderna, «un incremento sin precedentes de la sensibilidad hacia la resonancia» (Rosa 2016b, 364).

De estas dos historias opuestas podemos extraer una consecuencia muy importante para la filosofía social: las experiencias de resonancia no dependen —o al menos no exclusivamente— de las disposiciones anímicas o emocionales de los sujetos, sino que están siempre posibilitadas o bloqueadas por las condiciones culturales e institucionales de la sociedad en que tales sujetos viven. El hecho de que los seres humanos nos relacionemos con el mundo en forma predominantemente resonante o en forma predominantemente alienada depende de nuestras visiones culturales del mundo y de las instituciones fundamentales que articulan nuestra sociedad.

5. Hartmut Rosa a la luz de la Dialéctica de la Ilustración y la Dialéctica Negativa.

Hasta ahora hemos ofrecido una breve reconstrucción del modelo de teoría crítica ofrecido por Rosa. Hemos visto que, en su segundo estadio, los dos conceptos fundamentales son los de “resonancia” e “indisponibilidad”. A fin de conectar las reflexiones desarrolladas

en las secciones segunda y tercera con la breve presentación de la historia de la Escuela de Frankfurt presentada en la sección primera, me gustaría dedicar este último apartado a defender la siguiente tesis: con su última deriva, Rosa ha retornado, por así decirlo saltando más allá de Habermas y Honneth, a ciertos motivos presentes en los principales miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt a partir de los años cuarenta. Dos son, a mi modo de ver, los puntos de conexión más evidentes entre ambos estadios. En primer lugar, en ambos casos aparece la tesis de que el proceso de modernización reviste un carácter paradójico, que acaba tornando su promesa —liberación o resonancia— justamente en su contrario —dominación o alienación—. Esta idea conecta de forma especialmente clara con la *Dialéctica de la Ilustración*. En segundo lugar, en ambos casos aparece una crítica al tipo de pensamiento que Adorno ha denominado “identificante”, y en consecuencia la reivindicación de una forma de aproximación al mundo de tipo ni instrumental ni conceptual. Esta idea conecta con la *Dialéctica negativa*. Desarrollaré a continuación brevemente ambas conexiones.

Como es sabido, *Dialéctica de la Ilustración* trata de explicar lo que sus autores consideran la naturaleza paradójica del proceso de modernización: «por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie» (2009, 51). Esta nueva barbarie, que los autores ven confirmada en el nacionalsocialismo, queda apresada con la famosa expresión de un “mundo totalmente administrado”. La tesis principal de la obra aparece resumida en unas palabras muy célebres del prólogo de 1944:

No albergamos ninguna duda —y ésta es nuestra *petitio principii*— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier (Adorno y Horkheimer 2009, 53).

La totalidad del libro pretende ofrecer una suerte de autoilustración de la Ilustración, mostrando cómo la causa de la regresión de la

Ilustración a pura barbarie ha de ser buscada dentro del propio pensamiento ilustrado. Efectivamente, aunque la Ilustración nace con la promesa de liberar al ser humano de las potencias naturales y poner las condiciones materiales y espirituales para una existencia libre y pacífica, finalmente termina por crear ella misma una situación en la que el propio ser humano queda convertido en mera materia de dominio.

Aunque la explicación de Adorno y Horkheimer resulta por supuesto mucho más compleja, creo que esta breve exposición es suficiente para estudiar la relación existente con la última deriva de la teoría crítica de Hartmut Rosa. También Rosa trata de apresar el carácter paradójico del proyecto moderno. El programa moderno en su conjunto se basa en el anhelo de poner el mundo a disposición del sujeto, es decir, de hacerlo cognoscible, accesible, dominable e instrumentalizable. Igual que Adorno y Horkheimer creen que el proyecto ilustrado se orienta por el interés en liberar al ser humano de las potencias irracionales de la naturaleza, Rosa interpreta dicho proyecto como movido por una promesa genuinamente emancipadora: la de construir relaciones resonantes entre el sujeto y el mundo. Ahora bien, de forma totalmente asimilable a la tesis de la *Dialéctica de la Ilustración*, Rosa cree que este objetivo no solo no ha sido cumplido, sino que el proyecto devino justamente en su contrario. El mundo desencantado, por emplear la expresión weberiana utilizada también por Adorno y Horkheimer, el mundo puesto totalmente a disposición del sujeto, termina por convertirse en una fuente de hostilidad, amenazas e impotencia. En lugar de emplear las expresiones de Adorno, Horkheimer o Lukács, expresiones como “reificación” o “administración” del mundo, Rosa prefiere utilizar una terminología que se compadezca mejor con su metáfora de la resonancia: silenciamiento, alienación, falta de responsividad, frialdad. Pero basta con comparar la cita del prólogo de *Dialéctica de la Ilustración* destacada más arriba con el siguiente fragmento del texto *Resonancia* para advertir una similitud fundamental de los diagnósticos:

El esfuerzo por incrementar el propio dominio del mundo es motivado, hecho

plausible, y legitimado por la promesa moderna de resonancia. De forma inesperada, sin embargo, la orientación hacia la resonancia misma se convierte aquí también en una estrategia para incrementar el propio dominio del mundo. La resonancia entonces tiende a ser reificada en ambos lados y así se pervierte en su contrario [...] La resonancia sigue siendo la promesa de la modernidad, pero la alienación es su realidad (Rosa 2016b, 373).

Éste constituye, así pues, el primer punto de conexión entre los diagnósticos de Rosa y la primera generación de la Escuela de Frankfurt a partir de los años cuarenta. Para el segundo punto de conexión podríamos recurrir también a *Dialéctica de la Ilustración*, en la medida en que también aquí se ofrece una crítica del tipo de pensamiento conceptual, discursivo, lingüístico en el que se fundamenta el trato instrumental o dominador con el mundo. No obstante, creo que resulta todavía más instructivo recurrir en este punto a *Dialéctica negativa*. Como es sabido, Adorno ofrece en esta obra una penetrante autorreflexión filosófica destinada a criticar lo que denomina “pensamiento identitario”. La dialéctica negativa es un “antisistema”, una forma de autocritica filosófica que «trata de sustituir el principio de unidad y la omnipotencia del concepto soberano por la idea de lo que escaparía al hechizo de tal unidad» (Adorno 2005, 10). Adorno cree que la filosofía está obligada a ejercer esta autocritica. El resultado de esta autocritica es que el llamado pensamiento identitario, el pensamiento conceptual que trata de apresar la totalidad de lo real haciendo abstracción de su particularidad cualitativa, ejerce violencia sobre todo aquello que no cae bajo el concepto. Por eso reivindica la diversidad cualitativa de la experiencia, más allá de lo apresado por el concepto. Entendida como dialéctica negativa, la tarea de la filosofía sería así abrir el pensamiento a la multiplicidad de lo heterogéneo, de lo no subsumible bajo concepto alguno. Adorno llama en ocasiones a esta tarea el «comportamiento intuitivo del espíritu», y cree ver en él el «arcaico rudimento de una reacción mimética». Lo fascinante del ejercicio reflexivo de Adorno es que él mismo es consciente de que, a fin de desarrollar una

teoría sin pretensión sistemática sobre lo no conceptual, se requiere justamente el medio del concepto. En este sentido, la tarea de la filosofía sería «abrir con conceptos lo privado de conceptos, sin equipararlo a ellos» (Adorno 2005, 21). Nuevamente, la argumentación de Adorno resulta por supuesto más compleja de lo que aquí podemos presentar. Para los objetivos de nuestro trabajo, sin embargo, únicamente nos interesa señalar que, frente a este pensar identificante, Adorno cree posible un conocimiento abierto a lo cualitativo y heterogéneo. La experiencia alternativa, originaria, que la filosofía trata de explicar, puede entenderse como «un correctivo de la violencia de una cuantificación desatada» (Adorno 2005, 51), y queda paradigmáticamente representada en las obras de arte. Aunque la obra de arte corre según Adorno la misma suerte que todas las demás manifestaciones culturales de la sociedad tardocapitalista, la de quedar reducida a la forma “mercancía” (Zamora 2020), puede al menos hacer visible las contradicciones de la sociedad capitalista.

¿Qué relación tiene la argumentación de Adorno con la postura de Rosa explicada más arriba? Como hemos visto, la tercera dimensión de la puesta a disponibilidad era descrita como el intento de volver dominable un determinado fragmento del mundo. Esta forma de dominio, dice Rosa, se basa en la penetración conceptual y el análisis que nos aporta el conocimiento científico. El pensamiento identificante tiene por tanto un correlato directo en la actitud de puesta a disponibilidad del mundo. Ciertamente, como Adorno, también Rosa cree que esta forma de relación con el mundo resulta necesaria. El problema empieza, como en el caso del pensar identificante, cuando dicha forma de relación queda absolutizada. La actitud agresiva que define la relación moderna con el mundo se convierte en totalitaria en la medida en que la indisponibilidad se torna algo inconcebible. Es decir, en la medida en que lo indisponible solo aparece como “lo aún no disponible”, como algo que debemos conquistar y someter. Esta forma de proceder excluye lo que Adorno había llamado “experiencia cualitativa de lo heterogéneo”, y que Rosa denomina “la verdadera experiencia y vivacidad” del mundo. «El pensamiento identificador», dice Rosa utilizando explícitamente la expresión de Adorno, «nos

roba la posibilidad de relacionarnos con la cosa como con una contraparte indisponible a la que debemos escuchar antes de poder responderle y entrar en relación con ella» (Rosa 2020, 145). En este sentido, el tipo de relación agresiva con el mundo que caracteriza al pensar moderno es solamente una forma históricamente posible, pero no la única. Para alumbrar las alternativas, Rosa hace referencia a algunas concepciones de la primera Escuela de Frankfurt, como la contraposición establecida por el Marcuse de *Eros y civilización* entre la actitud prometeica y la actitud órfica o erótica. Esta segunda actitud, que se correspondería con lo que Rosa denomina “resonancia” y Adorno “mímesis”, tendría un estatuto antropológicamente más originario. La capacidad de resonancia, en último término, es para Rosa la forma auténtica de habérselas con el mundo.

6. Conclusiones.

Hemos visto que la teoría crítica de Hartmut Rosa, que había arrancado con un estudio sobre los procesos de aceleración social en la modernidad tardía, desemboca en una crítica contra el carácter reificante del pensar moderno. Ciertamente, esta cercanía al tipo de diagnósticos formulados por la primera Escuela de Frankfurt durante los años cuarenta no es incompatible con el acercamiento a otras tradiciones de pensamiento que, por lo demás, siempre han inspirado las propuestas de Rosa, como por ejemplo la crítica cultural del “malestar en la modernidad” formulada por Charles Taylor en la estela del comunitarismo (Taylor 1994). Asimismo, la distancia entre Rosa y la primera Escuela de Frankfurt es también algo que merece ser destacado, sobre todo si tenemos en cuenta el potencial “ideológico” del concepto de resonancia, que puede conducir a una reconciliación con la organización actual de la sociedad ante la que sin duda Adorno habría hecho valer nuevamente las herramientas de la crítica ideológica.

Sea como fuere, creo que el breve análisis anterior permite concluir que, con su giro hacia la teoría de la resonancia y la indisponibilidad, Rosa emprende una recuperación de estadios de la teoría crítica anteriores al “cambio de paradigma”. Aunque en repetidas ocasiones el

autor afirma que esta forma de crítica no abandona el «suelo firme de las ciencias sociales» ni sucumbe a un ejercicio puramente especulativo, resulta difícil no preguntarse en qué medida categorías como “resonancia”, “indisponibilidad” o “responsividad” pueden constituir un punto de partida tan sólido para la teoría social como el que constituyeron categorías como “capital”, “mercancía”, “acción comunicativa”, “reconocimiento” o “aceleración social”. Las manifiestas dificultades con las que se topa Rosa a la hora de evitar en el lector la tentación de interpretar la categoría de “resonancia” como una mera disposición emocional nos dan una pista de esto. Esta categoría posee sin duda un alto poder evocativo, y resulta muy intuitivo interpretar determinadas formas de relación con el mundo como relaciones resonantes. No obstante, y aunque aquí no puedo extenderme más en este punto, esta categoría presenta a mi juicio dos problemas fundamentales, con cuya breve enunciación quisiera finalizar. En primer lugar, no veo cómo pueden establecerse criterios objetivos para determinar cuándo una determinada formación social fomenta o bloquea experiencias de resonancia, puesto que, por su propia naturaleza, resulta difícil entender esta experiencia como algo intersubjetivamente compartible. En segundo lugar, tengo la sospecha de que eso que Rosa apresaa bajo los términos de resonancia e indisponibilidad no puede constituir la forma prioritaria de acceso al mundo objetivo más que al precio de revertir el proceso mismo de racionalización moderna. Los accesos conceptuales, lingüísticos o instrumentales al mundo no contienen, como afirma el autor en ocasiones llevando su crítica a cotas sencillamente demasiado esotéricas para una teoría materialista de la sociedad, un «carácter reificante y prácticamente asesino» (Rosa 2020, 142). Antes bien, esta forma de acceso al mundo constituye, sobre todo, como ya vio Marx hace ahora casi dos siglos, el prerrequisito mismo para la consecución de una sociedad emancipada.

Referencias

- ADORNO, T. W.: *Dialéctica negativa*. Madrid, Akal, 2005.
- ADORNO, T.W.: “Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha”. En: ADORNO, T.W., *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Madrid, Akal, 2011.
- ADORNO, T.W. y HORKHEIMER, M.: *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 2009.
- CONNILL, J.: *INTIMIDAD CORPORAL Y PERSONA HUMANA: DE NIETZSCHE A ORTEGA Y ZUBIRI*. Madrid, Tecnos, 2019
- CORTINA, A.: *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*. Madrid, Síntesis, 2008
- DE CAUX, L. P.: *A imanência da crítica*. São Paulo, Loyola, 2021.
- DÖRRE, K.: “Capitalism, Landnahme and social time regimes: An outline”. *Time and Society*, 20,1, 2011, 69-93
- DUBIEL, H.: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978.
- DUBIEL, H.: *La Teoría Crítica: ayer y hoy*. México, Plaza y Valdés, 2000.
- HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989.
- HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Trotta, 2010.
- HONNETH, A.: *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica, 2007.
- HONNETH, A.: *Crítica del poder*. Madrid, Antonio Machado, 2009
- HONNETH, A.: “Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social”. En: HONNETH, A.: *La sociedad del desprecio*. Madrid, Trotta, 2011, 75-126.
- HORKHEIMER, M.: *Vernunft und Selbsterhaltung*. Frankfurt, Fischer, 1979.
- HORKHEIMER, M.: “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”. En: HORKHEIMER, M.: *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main, Fischer, 1972
- HORKHEIMER, M.: “El Estado autoritario”. En HORKHEIMER, M.: *Sociedad en transición*. Barcelona, Península, 1976, 97-123
- HORKHEIMER, M.: “Teoría tradicional y teoría crítica”. En: HORKHEIMER, M. *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008a, 223-271.
- HORKHEIMER, M.: “Historia y Psicología”. En: HORKHEIMER, M.: *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008b, 22-42.
- JAEGGI, R.: *Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt a. M., Campus, 2005.

- LÓPEZ GONZÁLEZ, J. L.: *La ética ante la cinética del turismo. Aportaciones desde la teoría crítica de la resonancia de Hartmut Rosa* Tesis doctoral. Universitat Jaume I, 2022.
- LÖWENTHAL, L.: “Knut Hamsun: Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, 295-345
- LÜBBE, H.: “Gegenwartsschrumpfung”. En BACKHAUS, K. y BONUS, H. (Eds.). *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*. Stuttgart, Schäffer, 1988, 129-164.
- MAISO, J.: “¿Comunicación libre de coacción o falsa inmediatez? La crítica de Adorno a la industria cultural y los pasos en falso del cambio de paradigma”. *Arxius de Sociologia*, 22, 2010, 61-70
- MARCUSE, H. “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”. En: MARCUSE, H. *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires, Sur, 1968, 15-44.
- MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*. Barcelona, Planeta, 1985.
- NEUHOUSER, F.: *Diagnosing Social Pathology*. Cambridge University Press, 2023.
- ROMERO-CUEVAS, J.M.: “La Escuela de Fráncfort, hoy”. *Diálogo filosófico*, 108, 2020, 330-359
- ROMERO-CUEVAS, J.M. Y ZAMORA, J. A.: *Crítica inmanente de la sociedad*. Barcelona, Anthropos, 2020.
- ROSA, H.: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt a. M., Campus, 1998.
- ROSA, H.: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005.
- ROSA, H.: “Kritik der Zeitverhältnisse; Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik”. En: JAEGGI, R. & WESCHE, T. (Eds.). Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2009, 23-54.
- ROSA, H.: *Aceleración y alienación*. Buenos Aires, Katz, 2016a.
- ROSA, H.: *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2016b.
- ROSA, H.: *Lo indisponible*. Barcelona, Herder, 2020.
- TAYLOR, CH.: *Ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.
- TAYLOR, CH.: “Resonance and the romantic era. A comment on Rosa’s conception of the good life”. En Rosa, H. y Henning, Ch. *The Good Life Beyond Growth*. London, Routledge, 2017.
- WELLMER, A.: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona, Ariel, 1979.
- TAYLOR, CH.: “Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el “giro lingüístico” de la Teoría Crítica”. *Isegoría*, 1, 1990, 15-48.
- ZAMORA, J.A.: “El arte como lugarteniente de la liberación bloqueada: Th. W. Adorno ante la tesis benjaminiana de la politización del arte (Parte II: Th. W. Adorno)”. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 11/12, 2020, 175-207.